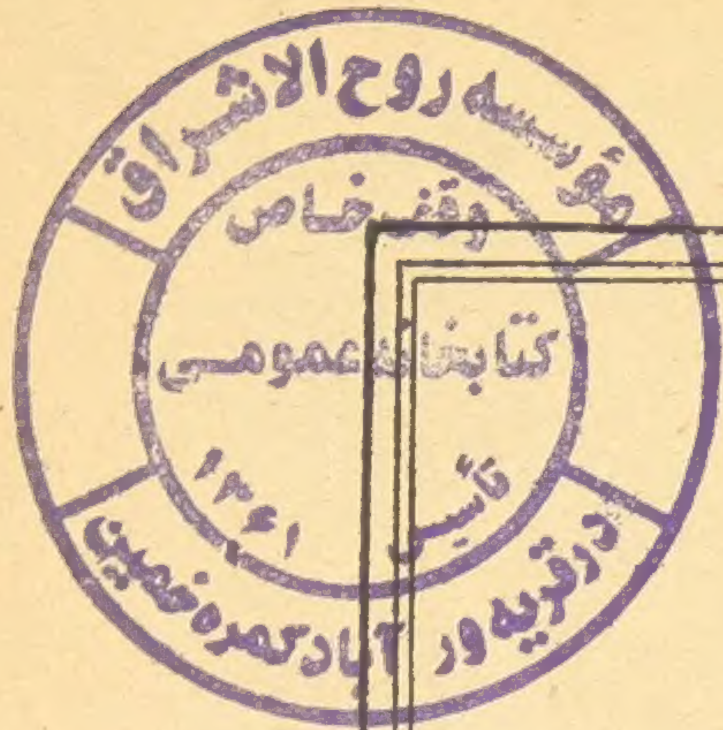
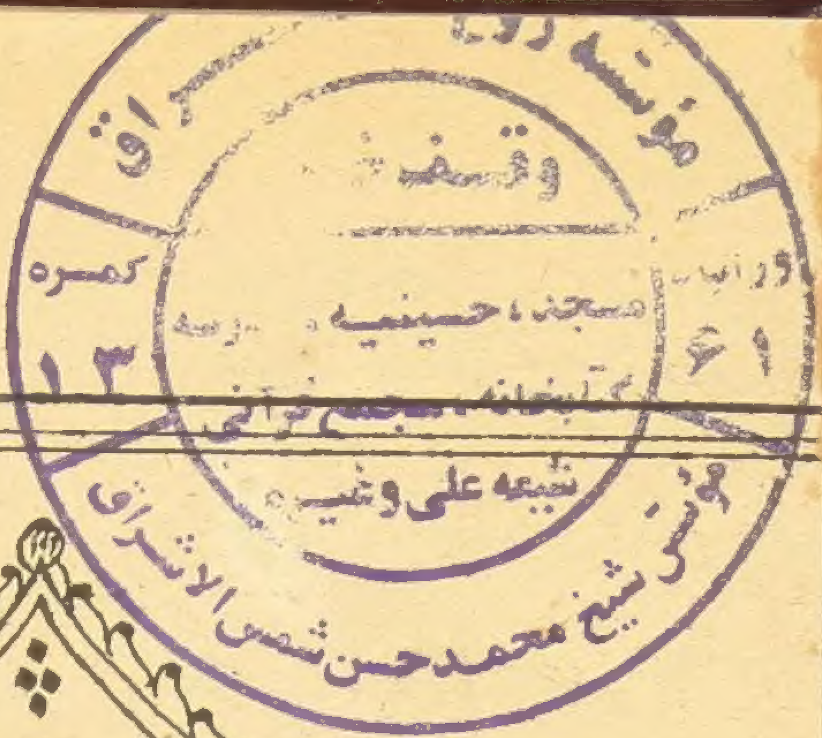
سازمان
کتابخانه‌ها، موزه‌ها
و مرکز اسناد
آستان قدس رضوی

سرمایه ایمان لفقیر غنی
محی سید محمد مهدی حفظه الله
والحاج ابن المرحوم العلامه
عالم الموالی علی محمد الکوشکی
عفی عنهم ۱۳۳۵

ثم انتقل الی الاحقر
محمد مهدی الکوشکی

۲۷۷۷۲





بحمد الله الکریم ولطفه العمیم

که این نسخهٔ مبارکه موسومه بسرمایهٔ

ایمان از تصنیفات علامة العلماء الاعلام عمدة

المتکلّمین ونخبة المدقّقین آخوند ملّا عبد الرّزاق اللاهجی

صاحب گوهر مراد ابزیور طبع درآوردم و مستدعی از الطاف

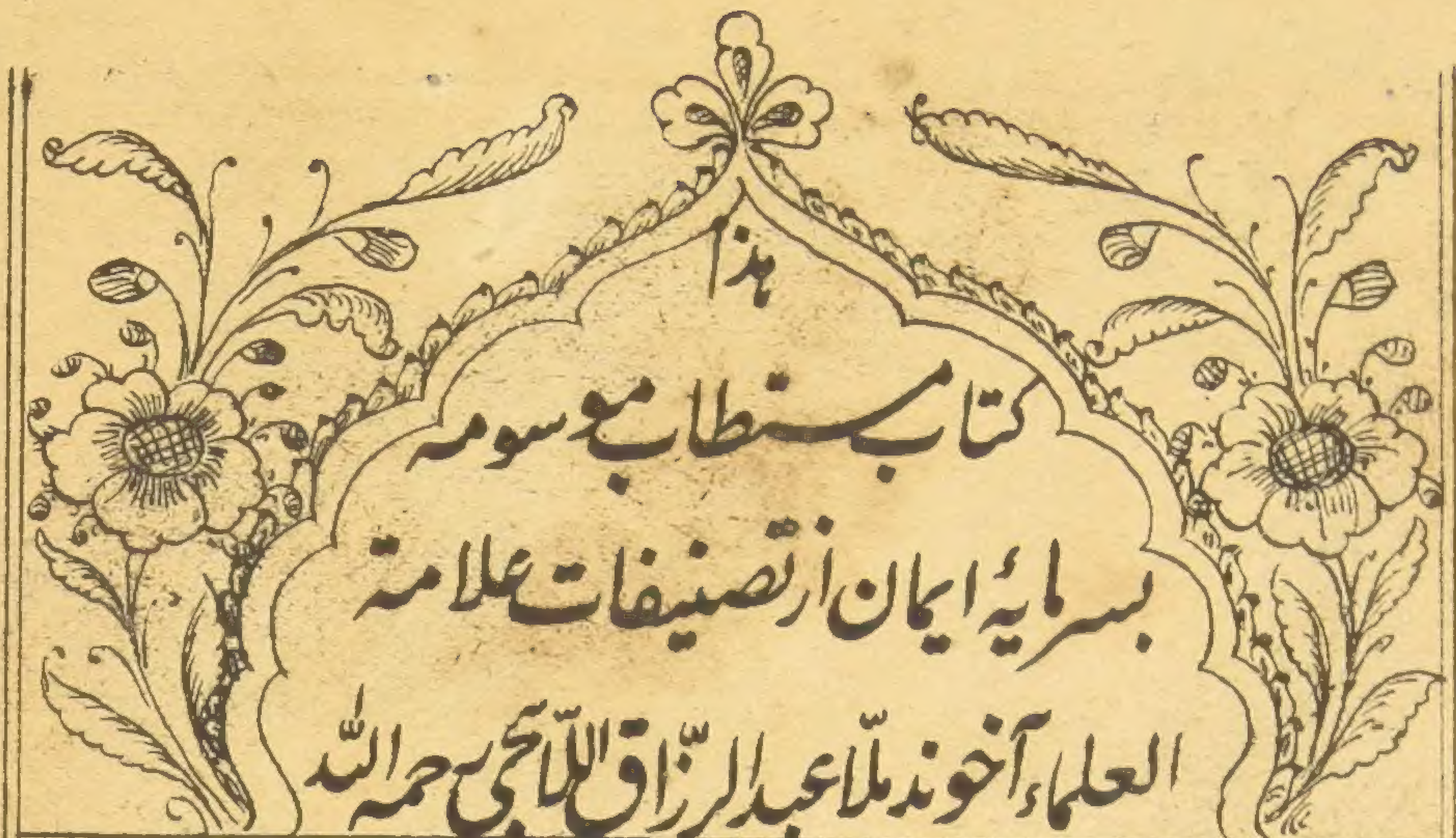
خاصّه علماء و فضلائی که ازاین نسخه شریفه مستفیض

وبهره مند میشوند انحقیر را از دعا خیر فراموش نفرمایند وانا

العبد المفتقر الی الله الغنیّ الوفی الملی قل ابناء العلماء

الحاج شیخ علی المحلّاتی الحایری

سنه ۱۳۰۴



هذا
کتاب مستطاب موسومه
بسرمایهٔ ایمان از تصنیفات علامة
العلماء آخوند ملا عبدالرزاق اللاهیجی رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین والصلوة والسلام علی محمد وآله الطاهرین وبعد
چنین گوید العبد الملتجی عبدالرزاق اللاهیجی تجاوز الله عنه که یکی از اجلای عظام و اعاظم احباب
کرام زاده الله توفیقا وجعل له الخیر فی کل الامور رفیقا که بسمت اختصاص بخدمتش قدیمی و
بشیوهٔ اخلاص صمیمی بود نظر بر نسخهٔ گوهر مراد این درویش که در خزانهٔ هیچ پادشاهی نیست
افتاده از حوصلهٔ فهم و ضبط مبتدیانش که بجهت ایشان نوشته شده زیاده دید و درست
دیدچه آن نسخهٔ گرامی باب منتهیان است که از تشویش ظلمت اختلافات و گرد و غبار شکوک
و شبهات دیدهٔ بصیرت بسرمهٔ سواد آن جلا دهند والتماس نمود که در عقاید دینیه رسالهٔ
دیگر که بضبط مبتدی اقرب و بفهمش اسرع بود و منحصر باشد در مسائل ضروریهٔ اعتقادیه که
در حصول ایمان کمتر از آن مجزی نبود و در هر مسئله بدلیلی که اقوی بود و بهیات شکل اول و
یا قیاس استثنائی که هر دو بدیهی الانتاجند واقع باشد نوشته شود واطاعت امر مطاع اشرا
بنوشتن این نسخه که موسوم است بسرمایهٔ ایمان شروع افتاد و بعد از تمهید مقدمه بر وفق
اصول خمسه بر پنج باب مرتب شد **مقدمه** در ذکر بعض از اصطلاحات منطقیه

وبیان



و بیان هیات شکل اول و قیاس استثنائی بدانکه چون واجبات بر دو گونه است علمی
که اعتقادات مخصوصه و عملی که عبادات معلومه است و مقصود ما درین رساله نیست مگر
بیان اعتقادات و اعتقادات تصدیقاتیست نظریه که محتاج است بدلیل پس
لابد است اول از شناسانیدن معنی تصدیق و نظر و دلیل پس گوئیم علم که صورتیست
حاصله از شیء در ذهن اگر صورت حکم شیء باشد بر شیء دیگر تصدیق باشد والا تصور و در
هر تصدیق لابد است از محکوم علیه و محکوم به پس تعبیر از او بلفظ مرکب توان کرد و آنرا
قضیه گویند و از تصور تنها تعبیر بلفظ مفرد کنند و گاه بلفظ مرکب نیز کنند لیکن در حکم مفرد
باشد و تصور یا کلی بود یا جزئی کلی معنی واحد باشد که بر موجودات کثیره صادق تواند آمد چون معنی انسان و جزئی معنی واحد
بود که جز بر یک موجود صادق نتواند آمد چون معنی زید و آن موجودات کثیره را افراد آن کلی خوانند پس فرد معنی کلی باشد که
با آن ضم شود معنی دیگر که مجموع بر زیاده از یک موجود صادق نیاید و یا بر موجودات کثیره
کمتر از موجودات اولی صادق آید مثال اول زید نظر بانسان و مثال دویم انسان
نظر بحیوان پس فرد گاه کلی باشد و گاه جزئی و آن معنی را که چون بکلی ضم شود و ویرا جزئی
گرداند تشخص خوانند چون خصوصیتی که بمعنی انسان ضم شده و او را زید گردانیده و آن فرد را
باین اعتبار شخص گویند پس جزئی و شخص یکی باشد و معنی کلی تا متشخص و جزئی نشود موجود
نتواند شد و هر معنی که متشخص شود و موجود گردد آن معنی را بدون تشخص که با وضم شده حقیقت
آن شخص خوانند پس کلی اگر تمام حقیقت افراد خود باشد آنرا نوع حقیقی خوانند چون
انسان و اگر بعضی از حقیقت افراد خود باشد و مخصوص بحقیقت واحده باشد آنرا
فصل قریب خوانند چون ناطق نظر بافراد انسان و اگر شامل حقایق مختلفه باشد و تمام
حقیقت مشترکه آن حقایق مختلفه باشد آنرا جنس خوانند چون حیوان نظر بانسان و فرس

وبقر وغیر ذلک واگر بعضی از حقیقت مشترکه میان حقایق مختلفه باشد آنرا فصل
بعید خوانند چون حساس که بعضی از معنی حیوان است نظر بافراد مختلفه حیوان و جنس نیز
قریب و بعید شود چون حیوان و جسم نامی نظر بانسان و منتهی شود در طرف بالا بجنسی که
بالاتر از ان جنس دیگر نباشد و آنرا جنس عالی و جنس الاجناس گویند چون جوهر نظر بانسان و
در طرف پائین بجنسی که پائین تر از او جنسی دیگر نبود و آنرا جنس سافل گویند و بالا و پائین در معانی
بکثرت و قلت افراد متحقق شود و هر جنس که در ما بین جنس عالی و جنس سافل بود آنرا متوسط
خوانند و مجموع اجناس مرتبه غیر جنس عالی را انواع اضافیه نیز گویند و نوع اضافی تمام حقیقت
مشترکه باشد در تحت تمام حقیقت مشترکه که خواه مشترک میان افراد متفقة الحقیقه
باشد و خواه مختلفة الحقایق پس هر نوع حقیقی نوع اضافی باشد و هر نوع اضافی نوع
حقیقی نتواند بود و انواع اضافیه نیز در ترتیب منتهی شود از طرف بالا بنوعیکه بالاتر
از و نوعی نباشد و آنرا نوع عالی خوانند و آن نوعی بود که در تحت جنس عالی بود بیواسطه
و از طرف پائین بنوعیکه پائین تر از و نوعی نبود و آن نوع حقیقی باشد و آنرا نوع سافل
و نوع الانواع گویند و اگر کلی نه تمام حقیقت افراد بود و نه بعضی از حقیقت افراد بلکه خارج
بود از حقیقت افراد آنرا عرضی گویند و در مقابل آن هر کلی را که تمام حقیقت یا بعض حقیقت بود
ذاتی خوانند و عرضی اگر مخصوص حقیقت واحده باشد خاصه بود و الا عرض عام چون
ضاحک و ماشی نظر بافراد انسان و قضیه اگر هر یک از طرفینش مفرد یا در حکم مفرد
باشد حملیه بود و جزء اول را موضوع و دویم را محمول خوانند چون زید کاتب و الانسان
حیوان ناطق و اگر هر یک قضیه باشند شرطیه یا متصله اگر حکم باتصال بین الجزئین باشد
چون ان کانت الشمس طالعة فالنهار موجود و یا منفصله اگر حکم بانفصال بود چون العدد





ان یکون زوجا و اما ان یکون فردا و هر کدام موجبه باشند اگر حکم بایجاب حمل و اتصال و
انفصال بود چون مثالهای مذکوره و سالبه باشند اگر حکم بسلب آنها بود چون زید لیس
بکاتب و لیس ان کانت الشمس طالعة فاللیل موجود و لیس اما ان یکون العدد زوجا و
منقسما بمتساویین و در متصله جزء اول را مقدم و ثانی را تالی گویند و در منفصله متعین نباشند
بلکه هر کدام هر کدام تواند شد و موضوع قضیه حملیه اگر جزئی بود قضیه شخصیه بود و اگر
کلی باشد پس اگر حکم بر افراد باشد محصوره بود یا کلیه اگر بر جمیع افراد بود یا جزئیه اگر بر بعض
از افراد بود یا مهمله اگر اشعاری بکل و بعض نبود و اگر حکم بر افراد نبود بلکه بر طبیعت بود
طبیعیه باشد چون الانسان نوع و در شرطیه تقادیر بجای افراد بود پس اگر حکم بر تقدیر
معین باشد شخصیه بود چون ان جئتنی الیوم فاکرمتک و اگر بر جمیع تقادیر باشد کلیه بود
چون کلما جئتنی اکرمتک و اگر بر بعضی غیر معین بود جزئیه باشد چون قد یکون اذا جئتنی
اکرمتک و اگر مطلق باشد مهمله چون ان جئتنی اکرمتک و تناقض اتفاق دو قضیه
باشد باهم در جمیع امور مگر در کیف و کم و در تناقض شخصیتین اختلاف در کیف بس بود
و در مهملتین تناقض نبود و عکس قضیه تبدیل طرفی قضیه باشد با بقای کیف و
صدق و هر یک از تصور و تصدیق ضروری باشد اگر حصولش موقوف نبود بنظر
و بدیهی نیز گویند چون تصور حرارت و تصدیق النار حارة و نظری باشد اگر حصولش
موقوف بنظر بود و کسبی نیز گویند چون تصور روح و تصدیق الروح مجرد و نظر
ترتیب صور حاصله است جهت حصول صورت غیر حاصله مثال نظر در تحصیل تصور
ترتیب صورت حیوان و صورت ناطق تا حاصل شود صورت انسان مرکبی که
حاصل باشد از هر یک از ان دو صورت بدون صورت انسان و مثال نظر در

تحصیل تصدیقی ترتیب العالم متغیر و کلّ متغیر حادث تا حاصل شود العالم حادث برای کسیکه هر یک از انها بے این تصدیق حاصل باشد مرا درا وصور مترتبه را در تحصیل تصور معرّف و در تحصیل تصدیق حجت و دلیل گویند و چون تعبیر کرده شود اول را قول شارح و دوم را قیاس گویند و مقصود از تعریف یا حصول کنه بود یا تمیز تام پس معرّف باید که اسبق بود در معرفت و مساوی در صدق و موجب مساواة یا فصل قریب بود یا خاصّه اگر فصل قریب باشد معرف را حدّ گویند اگر با جنس قریب باشد تام والا ناقص و اگر خاصّه باشد رسم بود با جنس قریب تام و بدون آن ناقص و عرض عام در تعریف واقع نشود چه نه در افادهٔ کنه دخل دارد و نه در افادهٔ تمیز بخلاف اجناس بعیدهٔ و چون قیاس قولیست دالّ بر تصدیقات مترتّبه که مؤدّی شوند بتصدیقی مجهول و هر تصدیقی مدلول قضیّه پس قیاس مرکّب باشد از قضایا و چون تصدیق مؤدّی الیه معتبر شود قضیّه دیگر شود لازم از ان قضایا چنانکه مدلولش لازم بود از مدلولات آن قضایا و خارج بود از ان قضایا چه مؤدّی الیه خارج از مؤدّی باشد لامحاله پس هر یک از ان قضایا را مقدّمه آن قیاس و آن قضیّه لازمه را نتیجه آن قیاس و مطلوب نیز گویند و قیاس اقترانی بود و استثنائی اقترانی آن بود که نتیجه یا نقیض نتیجه در و بالفعل موجود نبود و استثنائی آن بود که نتیجه یا نقیض نتیجه بالفعل در و موجود بود و مقدّمه مستقلّه نبود و گر نه مصادره بر مطلوب اوّل لازم آید بلکه جزء مقدّم بود و هر مقدّمه که جزء او قضیّه بود شرطیّه باشد پس لازم باشد که یکی از مقدّمات این قیاس شرطیّه باشد و مقدّمه دیگر حملیّه بود مشتمل بر استثنای عین مقدّم این شرطیّه یا بر نقیض تالی وی و بیان انقسام قیاس با قترانی و استثنائی آنست که هر گاه قضیّه مطلوب نظری باشد محتاج شویم بوسطی یعنی امریکه مستلزم ثبوت محمول مطلوب



که نامش اکبر است برای موضوع مطلوب که نامش اصغر است باشد و آن وسط کا بود که مفردی باشد که محمول یا موضوع تواند شد مر اکبر یا اصغر را و بهر تقدیر وسط مقارن هر یک تواند شد و چون مقارن شود قضایای متعدّد بهم رسد که هیچکدام نتیجه یا نقیض نتیجه نتواند بود بسبب اشتمال بر امر مغایر و قیاسیکه از ترتیب آنها بهم رسد اقترانی گویند و گاه باشد که وسط قضیّه باشد و محمول بر اصغر و اکبر تواند شد و چون مستلزم مطلوبست باید ملزوم مطلوب باشد یا لازم نقیض مطلوب تا از وضع او بر تقدیر اول و رفع او بر تقدیر ثانی ثبوت مطلوب لازم آید و چون ملازمت میان دو قضیه متحقق باشد عقد شرطیّه متحقق شود که از وضع مقدم او یا رفع تالی او انتاج مطلوب ممکن بود پس از ان قضیّه شرطیّه با وضع مقدم یا رفع تالی که کلمه استثناء افادهٔ آن کند قیاسی حاصل شود منتج مطلوب و آنرا قیاس استثنائی گویند مثال قیاس استثنائی که از وضع مقدم منتج باشد لو کانت الشمس طالعة فالنهار موجود و لکن الشمس طالعة نتیجه فالنهار موجود و مثال استثنائی که از رفع تالی منتج باشد همین شرطیّه با ضم لکن النهار لیس بموجود نتیجه فالشمس لیست بطالعة و قیاس استثنائی بهمین دو هیأت بیشتر واقع نشود و چون نتیجه اش از وضع مقدم یا از رفع تالی لازم شود لهذا بدیهی الانتاج باشد چه استلزام وجود ملزوم مر وجود لازم را یا استلزام رفع تالی لازم رفع ملزوم را بدیهی است لامحاله و همچنین است اگر شرطیّه منفصله باشد و آن گاهی باشد که میان قضیه مطلوب و قضیّه وسط انفصال باشد و انفصال نیز حکم استلزام دارد و تفاوتی نیست مگر در دو چیز یکی آنکه آنجا وضع مستلزم وضع و رفع مستلزم رفع بود و اینجا وضع مستلزم رفع است و رفع مستلزم وضع دوم آنکه چون در ملازمت ملزوم برای لازم ملزومیّت و لازم برای ملزوم لازمیّت متعین است لهذا از وضع هر کدام وضع دیگر و از رفع هر کدام رفع آن دیگر

لازم نیاید بلکه از وضع ملزوم وضع لازم و از رفع لازم رفع ملزوم لازم آید و چون نسبت انفصال بمنفصلین یکیست لهذا از وضع هر کدام رفع آن دیگر و از رفع هر کدام وضع آن دیگر لازم آید مثال استثنائی منفصل هذا اما واحد و اما ان یکون زوجًا و اما ان یکون فردًا لکنه زوج نتیجه فلیس بفرد و لکنه فرد نتیجه فلیس بزوج و اما قیاس اقترانی بچهار هیات واقع شود که اشکال اربعه از ان منعقد گردد چه شکل عبارت از هیات اقتران اوسط باشد یا با اصغر و یا با اکبر بوضع یا بحمل و قضیه بهم رسیده از اقتران با اصغر را صغری و با اکبر را کبری پس اگر محمول باشد در صغری و موضوع در کبری شکل اول باشد و عکس وی رابع و محمول در هر دو ثانی و موضوع در هر دو ثالث مثال شکل اول کل عالم متغیر و کل متغیر حادث نتیجه فکل عالم حادث مثال شکل دوم کل عالم متغیر و لا شیء من القدیم بمتغیر نتیجه فلا شیء من العالم بقدیم مثال شکل ثالث کل انسان حیوان و کل انسان ناطق نتیجه فبعض الحیوان ناطق مثال شکل رابع کل انسان حیوان و کل ناطق انسان نتیجه فبعض الحیوان ناطق و هر شکل ازین اشکال را شرائط متعدده معتبر است در انتاج و انتاج شکل اول بدیهی است و غیر آن نظری اما بداهت اول بنابر آنکه در مثال مذکور مثلا هرگاه فردی از افراد متغیر حادث باشد و عالم باشد فردی از افراد مفهوم متغیر باشد پس بالبدیهه عالم نیز حادث باشد و اما نظریت مابقی ظاهر است از نظر در امثله مذکوره و ما چون درین رساله شرط کرده ایم که از اشکال اربعه استعمال غیر شکل اول نکنیم لهذا از بیان شرائط آنها که طول عظیم دارد اعراض نموده گوئیم شرط شکل اول در انتاج دو امر است یکی ایجاب صغری و دوم کلیه کبری اما وجه اشتراط امر اول آنست که در مثال مذکور مثلا اگر





صغری موجبه نباشد بلکه سالبه باشد حکم حدوث از اکبر سرایت باصغر نتواند کرد چه هرگاه عالم متغیر نباشد و هر متغیر حادث باشد لازم نیاید سرایت حدوث بعالمی که بالفرض از افراد متغیر نیست و اما اشتراط امر دوم آنست که در مثال مذکور اگر هر متغیری حادث نباشد بتقدیریکه هر عالم متغیر باشد لازم نیاید حدوث عالم چه تواند بود که عالم از جمله افراد متغیر فردی نباشد که حادث است بلکه فردی باشد که حادث نیست

## باب اوّل

در توحید و مراد از توحید اثبات ذات واجب الوجود متصف بصفات کمال منزّه از شریک و صفات نقص و زوال است و این معانی در چند فصل مبین شود

## فصل اوّل

در بیان معنی وجود و عدم و ماهیّت و تقسیم مفهوم بواجب و ممکن و ممتنع بدانکه معنی وجود یافت شدن است و یافت شدن چیزی اگر در اندیشه باشد وجود ذهنی گویند و اگر در خارج اندیشه باشد وجود خارجی و آن چیز یافت شده را ماهیّت و شیء خواهند و مراد از ماهیت در مقابل وجود بغیر ازین نیست و چون معنی وجود دانستی معنی عدم مقابل آن باشد یعنی یافت نشدن شیء و باید دانست که این معنی وجود که یافت شدن است در خارج اندیشه یافت نتواند شد چه آنچه در خارج یافت شده شیء است نه یافت شدن شیء بلکه یافت شدن معنیست که جز در اندیشه یافت نشود و هرگاه دانستیکه مراد از لفظ وجود یافت شدن است ظاهر شد که معنی وجود بدیهی التصور است و مقدم بر همه تصورات بایمعنی که هیچ چیز در ذهن نتواند در آمد که یافت شدن با او نباشد چه همین در آمدن در ذهن یافت شدن در ذهن است پس اگر یافت شدن نظری می بود بچه چیز تعریف او میسر می شد و حالانکه واجب است در آمدن معرِّف در ذهن پیش از معرَّف اگر گویند از بودن یافت شدن در ذهن لازم نیست معلوم بودن او گوئیم علم نیست مگر

یافت شدن در ذهن پس چون معلوم نباشد اگر گویند که علم باشد بعلم نیست گوئیم
علم بعلم از التفات نفس بهم میرسد و ممکن است از التفات نفس و معلوم شدن علم نیز
وحالانکه نظری آنست که ممکن نباشد معلوم شدن او بی نظر و چون این جمله دانستی بدانکه
وجود در همه اشیا بهمین معنیست و اینمعنی در همه اشیا یکیست چه یافت شدن انسان مثلا
در معنی یافت شدن بعینه یافت شدن فرس است اگرچه انسان غیر فرس باشد و این
بغایت ظاهرست پس وجود مشترک معنوی باشد نه مشترک لفظی و وجود همه اشیا
یکی باشد و مختلف نشود مگر باضافه اشیا و چون معنی وجود ذهنی و خارجی دانستی بدانکه
چون مفهوم ذهنی را قیاس کنی بخارج اگر وجود در خارج مراورا ضروری و عدم ممتنع باشد
نظر بذات وی کرده با قطع نظر از همه وجود امور خارجه از ذات آن مفهوم را واجب الوجود
گویند و اگر عدم ضروری باشد و وجود ممتنع نظر بذات وی کرده با قطع نظر از غیر آن مفهوم
را ممتنع الوجود گویند و اگر هیچیک از وجود و عدم ضروری نباشد و ممتنع نیز نباشد
آن مفهوم را ممکن الوجود گویند و از آنچه گفتیم ظاهر شد انحصار موجود خارجی بر واجب
و ممکن و اعمیت موجود مطلق از موجود خارجی چه ممتنع الوجود چون مفهوم است پس موجود
ذهنی است و حالانکه موجود خارجی نیست و نیز ظاهر شد تساوی مفهوم و شیء با وجود
مطلق **فصل دویم** در بیان معنی موجود بودن واجب بذات خود و موجود بودن
ممکن بعلت غیر ذات خود و بیان معنی اینکه گفته اند که وجود در واجب عین ذاتست و در
ممکن زائد بر ذات دانستیکه وجود بمعنی یافت شدن است که مرادف او هست بودن و
این مفهوم امریست عقلی که در خارج متحقق نتواند شد بلکه تحقق او در ذهن باشد و پس
و موجود بودن اشیا یعنی محمول شدن لفظ موجود بر اشیا باعتبار اتصاف اشیا باشد





باین مفهوم ذهنی که معنی لفظ وجود است که مبدا اشتقاق لفظ موجود است و اتصاف
اشیا باین مفهوم گاه باشد که بذات خود باشد نه بعلتی و سببی باینمعنی که چون عقل نظر
بذات آن شیء کند بمقتضای دلیل و برهان حکم کند که این شیء میباید که بذات خود و خارج
اندیشه باشد و متصف بودن که معنی لفظ وجود است بود بی آنکه این بودن او را از
غیری حاصل شده باشد و این شیء لامحاله واجب الوجود باشد پس واجب الوجود
بذات خود موجود باشد و گاه باشد که اتصاف اشیا بمفهوم وجود بذات نباشد
بلکه بسبب غیر باشد باینمعنی که چون عقل ملاحظه ذات آن شیء کند با قطع نظر از غیر حکم
نتواند کرد ببودن بسبب آنکه داند که نسبت ذات او ببودن و نبودن هر دو مساویست و
هیچکدام بخودی خود حاصل نتواند شد بسبب امتناع ترجیح بلا مرجح و ذات آن شیء نیز احدهما
را رجحان نتواند داد بسبب امتناع ترجیح بلا مرجح بلکه اگر بودنی آن شیء را حاصل باشد باید
که بسبب غیری باشد که تقاضای بودن آن شی کند پس عقل مادام که غیر را با وضم نکند و با او
اعتبار ننماید حکم نتواند کرد ببودن او و اینحال ممکن الوجود باشد پس ممکن الوجود لامحاله بوجود بخیر باشد
نه بذات پس انتزاع عقل وجود را از شیء و حکم کردن بموجودیت او محتاج بود به
بمنشائی و آن منشأ یا ذات شیء باشد اگر شیء واجب الوجود باشد یا ضم علتی باشد
اگر ممکن الوجود بود پس عقل در ممکن الوجود مادام که اعتبار علتی نکند با معین چنانکه در حکم
بوجود شیء از راه برهان لمّی یا غیر معین چنانکه در حکم بوجودش از راه برهان انّی
انتزاع وجود از و و حکم بوجود او نتواند کرد پس معنی عین بودن وجود در واجب آنست
که ذات واجب بذات خود نه باعتبار امری که زائد باشد بر ذات منشا انتزاع وجود
باشد و معنی زیادتی وجود در ممکن آنست که ذات ممکن بذات خود منشا انتزاع وجود

نباشد بلکه باعتبار امری باشد که غیر ذات اوست و زائد بر ذات او و الا مفهوم
وجود که امریست ذهنی در جمیع اشیاء لا محاله زائد باشد بر ذات اشیاء خواه واجب
باشد و خواه ممکن و گاه باشد که منشاء انتزاع وجود را نیز وجود گویند و معنی اول را وجود
عام گویند و معنی دوم را وجود خاص و بنابرین تواند بود که مراد از وجودیکه عین است در
واجب و زائد است در ممکن وجود خاص باشد بدون ارتکاب مجازی و تقریر دلیل
برین که وجود بمعنی منشاء انتزاع وجود عین است در واجب الوجود بطریق شکل اول
آنست که گوئیم واجب الوجود مستغنی است در انتزاع وجود از و از خارج ذات
خود و هرچه مستغنی است در انتزاع وجود از خارج ذات خود منشاء انتزاع وجودش
عین ذات او است پس واجب الوجود را منشاء انتزاع وجودش عین ذات او باشد و
تقریر دلیل بر اینکه وجود بمعنی منشاء انتزاع وجود زائد است بر ذات ممکن بطریق شکل
اول آنست که گوئیم ممکن محتاج است در انتزاع وجود از و بامر زائد بر ذات او و هرچه
محتاج است در انتزاع وجود بامر زائد بر ذات خود منشاء انتزاع وجودش زائد است
بر ذات او پس ممکن منشاء انتزاع وجودش زائد است بر ذات او **فصل سیم**
در بیان آنکه واجب الوجود را ماهیتی بغیر از وجود نتواند بود بیانش آنست که ذات شیء
خارجی که آنرا حقیقت خارجیه گویند در ذهن در نتواند آمد و الا فرقی نبود میان ذهن
و خارج و میان موجود ذهنی و موجود خارجی بلکه صورتی که مطابق باشد مر ذات
خارجی را در تمام ماهیت در ذهن حاصل شود چنانکه مذهب محققین است در مسئله وجود
ذهنی و آن صورت مطابقه اگر مطابق ذات بذاتها باشد بدون اعتبار امری خارج
از ذات آنرا ماهیت و کنه آن شیء خارجی گویند چون صورت حیوان ناطق مر ذات



انسان را و اگر مطابق ذات بذاتها نباشد بلکه باعتبار امری و صفتی خارج از ذات
باشد آنرا خارج آن شیء خارجی گویند چون صورت مفهوم ضاحک و کاتب مر ذات
انسان را و پیشتر دانستیکه وجود منتزع از ذات واجب شود بذاتها بی اعتبار امری
دیگر پس آنچه از واجب در ذهن در آید و مطابق ذات بذاته باشد مفهوم موجود باشد
بما هو موجود بدون اعتبار امری دیگر در مفهوم وی مانند شیء یا امری دیگر که بمنزلهٔ شیء
باشد چنانکه عینیت وجود در واجب مقتضی آنست اعنی عینیت وجود مقتضی آنست
که واجب موجود باشد و بس نه شیء موجود و الا شیء زائد بودی بر وجود و این منافی
عینیت بود بخلاف ممکن چه هر ممکن که موجود بر و محمول شود البته چیزی باشد که وجود
از خارج باو ضم شده باشد پس او شیء موجود باشد نه موجود تنها و واجب الوجود موجود
تنها است و این مفهوم موجود تنها از ذات بذاته او در ذهن حاصل شود بدون اعتبار
امری دیگر پس کنه واجب باشد پس اینکه گفته اند واجب را ماهیتی نیست یعنی ماهیتی
بغیر از وجود نیست و اینکه گفته اند که کنه واجب متعقل نتواند شد یعنی حقیقت وی
متعقل نتواند شد و حقیقت اخص باشد از ماهیت چه هرگاه ماهیت موجود باشد
در خارج حقیقت باشد پس مراد اینست که کنه واجب بنحویکه موجود است در خارج
در ذهن حاصل نتواند شد پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم هرگاه موجود بما هو موجود
حاصل شود در ذهن از ذات واجب بذاته باید که ماهیت او باشد چه ماهیت هر
چیزی آنست که از ذات او بذاته در ذهن حاصل شود لیکن مقدم حق است نتیجه دهد
که تالی حق باشد و هو المطلوب **فصل چهارم** در ذکر بعضی از خواص
واجب الوجود یکی از خواص واجب امتناع ترکیب است مطلقا خواه ترکیب واجب

از غیر و خواه ترکیب غیر از واجب اما ترکیب واجب از غیر بسبب آنکه ترکیب منافی
وجوب وجود است چه ترکیب مستلزم احتیاج بغیر است در وجود لا اقل باجزا و مرکب
و احتیاج در وجود منافی وجوب وجود و اما ترکب غیر از واجب بسبب آنکه ترکیب
حقیقی مستلزم احتیاج هر یک از اجزا است بآن دیگر بر وجهیکه دور نشود چه اگر اجزا
همه بهم محتاج نباشند بالضروره چه مرکب حقیقی بهم نرسد اما اگر هیچیک محتاج
بآن دیگر نباشد کالحجر الموضوع بجنب الانسان فظاهر و اما اگر یکی محتاج باشد و دیگری
نباشد مثل جسم اسود که سواد محتاجست بجسم لیکن جسم محتاج نیست بسواد و
این نیز ظاهر است چه امثال اینها صفت و موصوف باشند نه مرکب حقیقی و
مرکب حقیقی مانند سریر باشد چه مادهٔ سریر که قطع خشب است بجهت اینکه ماده سریر
باشد محتاجست بهیئت سریر و هیئت بنا بر اینکه عرض است محتاجست بقطع
خشب پس اگر چیزی مرکب باشد از واجب الوجود ترکب حقیقی لازم آید احتیاج واجب بغیر و آن منافی
وجوب وجود است و یکی دیگر از خواص واجب آنست که وجود در او بالقوه نتواند بود چه مراد از قوة
عدم چیزی است از شیء که در شان آن شیء باشد و چون تجزی ادنی قوت مستلزم عدم باشد و واجب الوجود عین وجود
است و هر چه عین وجود باشد بالضروره عدم که منافی اوست در و نتواند بود و
از اینجا لازم آید که واجب الوجود محل حوادث نتواند بود چه حادث لامحاله مسبوق
باشد بعدم و نیز لازم آید که ناقص نتواند بود چه نقص بالضروره مستلزم عدم است

**فصل پنجم** در ذکر بعضی از احوال علل و بیان امتناع دور و تسلسل و بطلان
ترجیح بلا مرجح و ذکر اقسام تقدم و تاخر بدانکه هر چه محتاج باشد بشیء دیگر در وجود
یا در ماهیت محتاج الیه را علت گویند و محتاج را معلول و علت وجود اگر مفید



وجود باشد فاعل گویند و اگر باعث فاعل باشد بر ایجاد غایت خوانند و فاعل اگر
مقارن شعور و اراده باشد مختار خوانند و الا مضطر و غایت نتواند بود مگر نظر بفاعل
مختار و گاه باشد که افاده وجود موقوف باشد بوجود امری یا عدم امری یا بوجود
و عدم امری هر دو اول را شرط و دوم را رفع مانع و سیوم را معد گویند و علت ماهیت
را ماده گویند اگر ماهیت بآن بالقوه باشد چون قطع خشب پیش از ترکیب نظر
بسریر و اگر بالفعل باشد صورت خوانند چون هیأت نسبت بسریر و اگر شیء
محتاج باشد بعلتی و آن علت نیز محتاج باشد بعلتی و هم چنین الی غیر النهایه آنرا تسلسل
گویند پس تسلسل مرتب بودن امور غیر متناهیه باشد و اگر شیء محتاج باشد بعلتی
و آن علت محتاج باشد بمعلولی بی واسطه آنرا دور مصرح گویند و اگر بواسطه باشد
دور مضمر خوانند پس دور توقف شیء باشد بر چیزیکه موقوف باشد بهمین شیء و
دور و تسلسل هر دو ممتنع باشد اما دور ظاهر البطلان است بسبب آنکه مستلزم است
مر تقدم شیء را بر نفس خود یا بیک مرتبه اگر دور مصرح باشد و یا بمراتب اگر مضمر باشد
و تقدم شیء بر نفس خود بدیهی البطلان است و اما تسلسل بسبب آنکه مستلزم است
مر وجود سلسله را که اجزای آن سلسله غیر متناهی باشند و هر کدام از اجزای سلسله
هم علت باشند و هم معلول بخلاف معلول اخیر که معلولست و علت نیست
پس در هر سلسله دو سلسله اعتبار توان کرد یکی سلسله که همه اجزای وی علل باشند
دوم سلسله که همه اجزای وی معلولات باشند و سلسلهٔ دوم زائد باشد بر سلسلهٔ اول بیک جزو که آن
معلول اخیر باشد پس ما را رسد که تطبیق کنیم سلسلهٔ اول را بر سلسلهٔ دوم باین طریق که جزو اخیر
سلسلهٔ اولی را بازای جزو اخیر سلسلهٔ دوم فرض کنیم پس واقع شود بحکم این فرض هر جزئی از اجزای سلسله

اولی در برابر جزء از سلسلهٔ دوم بنا بر ترتیبی که واقعست در میان اجزای هر سلسله پس لازم
باشد که سلسلهٔ اولی منتهی شود والّا لازم آید که در برابر جزئی از سلسلهٔ دوم جزئی از
سلسلهٔ اولی نباشد و حال آنکه سلسلهٔ اولی کمتر بود بجزء واحد پس تساوی
ناقص و زائد لازم آید و این بدیهی البطلانست پس واجب باشد منتهی شدن سلسلهٔ اولی
و چون سلسلهٔ اولی منتهی شود لازم آید تناهی سلسلهٔ دوم چه زیادتی دوم بر اول نبود
مگر بیک جزء و زائد بر متناهی بقدر متناهی متناهی باشد پس بطریق قیاس استثنائی
گوئیم اگر تسلسل جائز باشد جواز تساوی زائد و ناقص لازم آید لیکن تساوی زائد و ناقص
محالست نتیجه دهد که پس تسلسل ممتنعست وهو المطلوب بدانکه از اقسام ثلثه مفهوم
معلول نتواند بود مگر ممکن نه واجب و نه ممتنع چه وجود و عدم در واجب و ممتنع چون هر دو مستند
بذاتهند پس مستند بغیر ذات نتوانند بود چه اگر ذات کافی نبود و هیچکدام ذاتی نباشند
و اگر کافی بود پس استناد بغیر تحصیل حاصل باشد پس وجوب و امتناع ذاتیین بالغیر
نتواند بود اما ممکن چون ذاتش مقتضی وجود و عدم هیچکدام نیست پس لابد است در
حصول وجود یا عدم برای وی از علتی ورای ذات والّا ترجیح بلا مرجح لازم آید و بطلان
ترجیح بلا مرجح بدیهی است و هیچکس را نیز درو خلافی نیست و لابد است از خصوصیتی مر
علت را با معلول خود از میان سائر ممکنات والّا ایجاد آن ممکن خاص بدون ممکنات
دیگر با تساوی نسبت او بجمیع ممکنات ترجیح بلا مرجح خواهد بود و بطلان ترجیح بلا مرجح نیز
قریب ببدیهی است چه ترجیح بلا مرجح در غیر فاعل مختار بطلانش بدیهی است و کسیرا
خلافی نیز نیست و در فاعل مختار بتوهم آنکه اراده کافی باشد و محتاج بمرجحی دیگر نباشد
بسیاری از مردم خلاف کرده اند بتخصیص اشعری و اتباعش لیکن آن نیز ظاهر البطلانست

ز چه



و متفق علیه است پس بطلان ترجیح بلا مرجح بنا بر استلزام است مر ترجیح بلا مرجح را و چون
بطلان ترجیح بلا مرجح ثابت شد پس هرگاه ممکن را علتی باشد که موقوف نباشد بامری
دیگر یا بنا بر آنکه ذات فاعل کافی باشد و آنرا علت مستقله گویند و یا بنا بر آنکه
جمیع امور موقوف علیها همه حاصل باشند و آنرا علت تامه لامحاله واجب شود
وجود معلول و جائز نباشد تخلف معلول والّا ترجیح بلا مرجح لازم آید چه ایجاد نکردن معلول
درینوقت و ایجاد کردن در وقت دیگر برین تقدیر ترجیح احد المتساویین خواهد بود بدون
مرجحی و مناسب اینمقام است ذکر شبهه که بعضی از طلبه را گاه باشد دامنگیر خاطر
شود و دفع نمودن آن و آن چنانست که گویند ترجیح بلا مرجح یعنی بلا داعی مطلق محالست
و لیکن ترجیح مساوی یا مرجوح یعنی ترجیح بسبب داعی که مرجوح باشد از داعی دیگر یا مساوی
باشد آن جائز است چه در صورت اول مرجح اصلا نیست بخلاف صورت دوم
که مرجح هست لیکن مساوی یا مرجوح است و فاعل مختار تواند که باراده خود اختیار
مرجح مرجوح کند و تعلق اراده باحد الشیئین بسبب مرجوح ترجیح بلا مرجح نباشد و گاه
باشد تائید این شبهه کنند بوقوع و آن چنانست که گویند ترجیح مرجوح از اکثر مردم
واقع شود چه بسیار باشد که شخصی فضل و رجحان تقدیم صلوة را مثلا در اول وقت داند
و مع ذلک اختیار آن نکند و مشغول بمباحات شود و ازین قبیل باشد جمیع ارتکاب
محرمات و اجتناب از واجبات که از بسیاری مردم صادر شود با وجود علم بقبح آن و
وجوب این و این جمله نیست مگر ترجیح مرجوح و چون ترجیح مرجوح واقع باشد لامحاله
جائز باشد چه وقوع موقوفست بر جواز لامحاله و دفع شبهه آنست که گوئیم مرجوحیت
داعی هرگاه نظر باراده فاعل باشد تعلق اراده باو بالضروره محال باشد و اگر مرجوحیت

در نفس الامر باشد نه نظر باراده فاعل پس اختیار فاعل مراد را ترجیح مرجوح نباشد
واز محل نزاع خارج باشد چه لامحاله معتبر رجحان وعدم رجحانیست که نظر بفاعل باشد
من حیث انه فاعل نه نظر بنفس الامر یا بامری دیگر ورای فاعل ودفع تأیید نیز از انچه در دفع
شبهه گفتیم معلومست لیکن بجهت تسکین اوهام عامیه در دفع شبهه وقوع ترجیح مرجوح
گوئیم لانسلم که مرجوحیت تاخیر صلوة مثلا وراجحیت تقدیمش نظر بفاعل باشد من حیث
هو فاعل بیانش آنست که در انسان مبادی فعل بسیار است چه انسان مرکب القوی است
وهر قوتی در وی مبدأ فعلی مثلا قوّت شهوه در انسان مبدأ افعال شهویه است
وقوت غضب مبدأ افعال عقلیه وقوت وهم مبدأ افعال وهمیه لی غیر ذلک پس
انسان من حیث هو عاقل فاعل علیحده است ومن حیث هو متوهم فاعل علیحده وعلی
هذا در رجحان تقدیم صلوة وهم چنین مرجوحیت تاخیرش در نظر انسان من حیث هو
عاقل است نه من حیث هو متوهم وطالب لذت وهمیه بلکه ازین حیثیت که طالب
لذت وهمیه است تاخیر صلوة در نظرش راجح است وتقدیمش مرجوح پس او ازین
حیثیت که اختیار تاخیر صلوة واشتغال بمباحات وکردیات نمود اختیار راجح نمود نه
مرجوح وهم چنین مرتکب محرمات وتارک واجبات چون ارتکاب وترکش من حیث
هو طالب للشهوة واللذة الوهمیه است اختیار امر راجح کرده اگرچه آن امر در نظر عقل
وی مرجوح بوده باشد واشاعره در ترجیح بلا مرجّح متمسک اند برغیفی جائع وطریقی
هارب شده اند وجوابش آنست که معتبر رجحان ومساواتیست که در نظر فاعل من حیث
هو فاعل در وقت شروع بفعل بوده باشد ومساوات رغیفین وطریقین در نظر آکل
وسالک در وقت شروع باکل وسلوک ممنوع است وفرض مساوات در نفس الامر





یا در نظر غیر فاعل ویا در نظر فاعل در غیر وقت شروع بفعل دلالت نکند بر مساوات
در نظر فاعل در حین شروع بفعل بلکه اگر رجحان حاصل نشود شروع ممتنع باشد چنانکه
معلومست بالبدیهه وچون تخلف معلول از علت تامه باطل شد پس علت تامه بر
معلول مقدم بحسب زمان نتواند بود بلکه تقدمش تقدم بالذات خواهد بود وآنرا تقدم
بالعلیه نیز گویند ومعنی تقدم بالعلیه آنست که متاخر موجود نتواند شد مگر آنکه متقدم موجود
بوده باشد ومتقدم موجود باشد وهنوز اعنی در مرتبه وجود متقدم متاخر موجود نشده باشد
اگرچه در زمان وجود متقدم متاخر نیز باید که موجود باشد واین تقدم راجع شود بحکم
عقل بتقدم بدون آنکه در خارج انفکاک باشد مثالش تقدم حرکت ید بر حرکت
مفتاح چه هر دو در یک زمان باهم محسوس شوند اما عقل حکم کند باینکه تا ید حرکت
نکند حرکت مفتاح بوجود نیاید وهرگاه حرکت مفتاح بوجود آید حرکت ید بوجود
آمده باشد مثلا تواند گفت که چون ید حرکت کرد مفتاح حرکت کرد ونتواند
گفت که چون مفتاح حرکت کرد ید حرکت کرد وعلت ناقصه تواند بود که مقدم
باشد بحسب زمان بر معلول چون واحد نظر باثنین وفاعل غیر مستجمع شرائط نظر
بمعلول وماده مثل قطع خشب نظر بمعلول مرکب مثل سریر اما علت ناقصه را
از جهت محتاج الیه بودن تقدمی دیگر باشد بر معلول غیر تقدم زمانی وآنرا
تقدم بالطبع گویند ومعنی تقدم بالطبع آنست که متاخر موجود نتواند شد مگر آنکه
متقدم موجود باشد وتواند بود که مقدم موجود باشد وهنوز اعنی در زمان وجود
متقدم متاخر موجود نباشد ودر تقدم ماَّ اینمعنی معتبر نباشد بلکه تقدم زمانی
تقدمیست که متقدم با آن تقدم با متاخر جمع نتواند شد چون تقدم دی بر امروز

وتقدم آدم بر نوح علی نبینا وعلیه السلام ودر تقدم بالعلیه وتقدم بالطبع اینمعنی معتبر
نباشد چه متقدم ومتاخر دران دو تقدم باهم جمع شوند وتقدم بر دو وجه دیگر نیز
باشد سوای وجوه ثلثه یکی تقدم بالشرف چون تقدم فاضل بر مفضول ودوم تقدم
بالرتبه چون تقدم صدر مجلس بر صف نعال وچون تقدم عام بر خاص در ذهن و
درین هر دو وجه نیز متقدم ومتاخر در وجود مجتمع شوند پس تقدمی که متقدم با متاخر
جمع نتواند شد منحصر در تقدم زمانی باشد پس مطلق تقدم بر پنج نوع باشد ومتکلمین
تقدم اجزای زمان چون تقدم دی بر امروز را تقدم بالذات نام کنند وتقدم زمانی
را منحصر در زمانیات سازند با وجود اشتراک هر دو در عدم اجتماع در وجود مطلق
تقدم را بر شش نوع دانند واین خالی از تکلف نبود بلکه حق آنست که مصداق
این هر دو قسم عدم اجتماع در وجود است غایتش اینمعنی در اجزای زمان بالذات
وبی واسطه باشد ودر زمانیات بالعرض وبواسطه **فصل ششم** در معنی
حدوث وقدم وبیان حدوث ممکنات باسرها بدانکه حدوث مسبوق بودن
وجود است بعدم مطلق وقدم عدم مسبوقیت بعدم مطلق وجود است وقدیم
اعنی موجود وغیر مسبوق بعدم مطلقا منحصر است در واجب تعالی وجمیع
ممکنات حادث اند ومسبوق بعدم مطلق ودلیل بر این آنست که اگر ممکن موجود
مسبوق نباشد بعدم مطلقا موجود خواهد بود باقطع نظر از غیر چه اگر باقطع نظر
از غیر موجود نباشد بلکه معدوم باشد موجود علی الاطلاق نخواهد بود چه مراد از
موجود مطلق آنست که بر جمیع تقادیر موجود باشد وبر هیچ تقدیر معدوم نباشد
پس هرگاه باقطع نظر از غیر موجود نباشد معدوم خواهد بود وچون باقطع نظر از

غیر



غیر معدوم باشد وجودش از غیر باشد لامحاله واین وجود از غیر مسبوق باشد بعدم
باقطع نظر از غیر چه اگر باقطع نظر از غیر معدوم نبود قبول وجود از غیر نتوانستی نمود والا تحصیل حاصل
لازم آمدی پس اگر ممکن مسبوق نباشد بعدم مطلقا قبول وجود نتواند کرد از غیر وحال آنکه
ممکن قبول وجود نکند مگر از غیر پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم اگر ممکن موجود مسبوق
بعدم نبودی قابل وجود از غیر نبودی لیکن قابل وجود است از غیر لامحاله نتیجه دهد که پس
ممکن مسبوقست بعدم لامحاله وچون مسبوق باشد بعدم حادث باشد چه مراد از
حادث نیست مگر مسبوق بعدم مطلق وچون عالم نیست مگر مجموع ممکنات
پس عالم نیز حادث باشد وهو المطلوب وهیچکس را نزاعی نیست در اینکه حدوث
بمعنی مسبوقیت وجود است بعدم مطلقا اما نزاع در اینست که عدم سابق بر وجود
عالم تقدمش بر وجود او چه قسم از اقسام تقدم است که مذکور شد متکلمین بر انند که از
قسم تقدم بالذات است که قسم سادس از اقسام تقدمش دانند یعنی چون تقدم
اجزای زمان است بعضی بر بعضی وحکما چون تقدم اجزای زمان را نیز تقدم زمانی دانند
وتقدم زمانی را مطلقا مستلزم زمان گویند نتواند بود که تقدم عدم عالم بر وجودش
از بابت تقدم زمانی باشد که متقدم جمع نتواند شد با متاخر در وجود چه عدم
اجتماع در وجود که منشاش غیر قار الذات بودن است مخصوص است بزمان حرکت
ومستلزم آنست که قبل از وجود عالم حرکت وزمان باشد واین بدیهی البطلان
است واز حکما صریحا منقول نیست که تقدم عدم ممکن بر وجودش از کدام قسم
از اقسام تقدم است واین که در افواه مشهور است که حکما تقدم عدم عالم را بر وجود
تقدم ذاتی دانند غلط است چه تقدم ذاتی نزد حکما تقدم بالعلیه است وآن تقدم

علت تامه است بر معلول پس چون تواند بود که عدم عالم علت تامه وجود عالم
باشد بلکه ایشان چون نفی تقدم زمانی از عدم سابق کنند عدم سابق را زمانی
ندانند بلکه ذاتی دانند پس ایشان عدم متقدم بر وجود را عدم ذاتی دانند نه زمانی
نه اینکه تقدمش را تقدم ذاتی دانند و این هذا من ذاک و آنچه از کلام شیخ در شفا
و غیر آن ظاهر میشود دانست که تقدم عدم بر وجود از قسم تقدم بالطبع باشد که تقدم
محتاج الیه است بر محتاج و شک نیست که عدم ذاتی ممکن موقوف علیه وجود
غیری است چه اگر ممکن معدوم نباشد بحسب ذات قبول وجود نتواند کرد از غیر
چنانکه دانسته شد

## فصل هفتم در سبب احتیاج ممکن بعلت و نفی اولویه ذاتیه

بدانکه علما اختلاف کرده اند در سبب احتیاج ممکن بعلت کافه حکما و جمعی از محققین متکلمین بر آنند که
امکان سبب است در احتیاج ممکن بعلت و اکثر متکلمین بر آنند که سبب حدوث است نه امکان و جمعی از
متکلمین گویند سبب مجموع امکانست با حدوث و بعضی دیگر گویند امکانست بشرط حدوث
و حق مذهب اولست چه ممکن آنست که وجود و عدم هر دو نظر بذات وی مساوی
باشد پس لا محاله در رجحان احدهما محتاج باشد بمرجحی و مراد از علت نیست مگر
مرجح وجود یا عدم و این احتیاج بمرجح حاصل است ممکن را بمجرد فرض فعلیت وجود یا عدم
خواه حادث باشد و خواه نه پس اعتبار حدوث را در معنی مدخلیتی نتواند بود نه بر سبیل
استقلال و نه بر سبیل شرطیت یا شطریت پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم اگر
حدوث را در حاجت ممکن بمرجح دخل بودی هر آئینه ممکن غیر حادث بتقدیر وجود
یا عدم محتاج بمرجح نبودی لیکن ممکن بمجرد فرض وجود یا عدم محتاجست بمرجح
نتیجه دهد که پس حدوث را در حاجت ممکن بمرجح دخل نباشد و درین موضع سؤالی کنند

که کاهی



که کاهی ممکن در رجحان وجود یا عدم محتاج بودی بمرجح که نسبت وجود و عدم بذات ممکن
علی السویه بودی و این لازم نیست چه ممکن آنست که هیچکدام از وجود و عدم ضروری وی
نبود نه آنکه هر دو نظر بوی مساوی باشند پس تواند بود که وجود مثلا اولی باشد نظر بذات
ممکن بی آنکه بسر حد ضرورت رسد و بمجرد اولویت وجود موجود شود بدون حاجت
بعلتی چه تساوی چون مفقود است ترجیح بلا مرجح لازم نیاید و جوابش آنست که
گوئیم ممکن بمجرد اولویت وجود موجود نتواند شد خواه اولویت ناشی از ذات
وی باشد و خواه از غیر باینمعنی که ممکن که علت هم دارد تا از جانب علت وجودش
واجب نشود موجود نتواند شد اگرچه فرض کنیم که وجودش اولی باشد اولویه
ناشی از علت و دلیلش آنست که گوئیم اگر ممکن بمجرد اولویت موجود تواند شد
عدمش با وجود اولویت وجود اگر جائز الوقوع نباشد بلکه ممتنع الوقوع باشد
لازم آید که اولویت مفروضه وجوب باشد نه اولویت چه از وجوب وجود
نخواهیم مگر اینکه عدم جائز الوقوع نباشد و اگر عدم جائز الوقوع باشد پس
با وجود جواز عدم واقع شدن وجود محتاج باشد بمرجحی غیر از اولویت چه ممکن
اولی الوجود برین تقدیر موجود شدن و نشدنش هر دو مساوی باشند چه اولویت
مفروضه چون در جانب ذات ممکن ماخوذ شد و تردید جواز و عدم جواز عدم در
ممکن که اولی است وجودش واقع شد پس آن اولویت مرجح نتواند شد و اگر
اولویت دیگر فرض کنی و هم چنین الی غیر النهایه بنابرین که اولویت امر اعتباریست
و تسلسل در اعتباریات جائز گوئیم ممکن با جمیع اولویات غیر متناهیه وقوع عدمش
جائز است یا نه اگر جائز نیست اولویات وجوب باشد و اگر جائز است ترجیح

بلامرجح لازم آید و تقریر این دلیل بطریق قیاس استثنائی آنست که اگر اولویت در
موجود شدن کافی بودی هرآینه وقوع عدمش جائز نبودی والا ترجیح بلامرجح لازم آمدی
اما چون ممکن است نه واجب وقوع عدمش جائز است نتیجه دهد که پس اولویت در
موجود شدن ممکن کافی نیست و چون ثابت شد که جائز نیست موجود شدن
ممکن بمجرد اولویت خواه ناشی از ذات خود باشد و خواه از علت ثابت شد که
ممکن تا واجب نشود وجودش بعلتی موجود نتواند شد و اینست معنی قول حکما که الشیء
مالم یجب لم یوجد و چون دانستیکه علت حاجت ممکن بعلت امکانست نه حدوث
و امکان لازم ماهیت ممکن است و بموجود نشدن ممکن امکان از ماهیت او منفک
نشود چه ممکن موجود را نیز چون ملاحظه کنی وجود و عدم هر دو نظر بذات وی مساوی باشند
پس ممکن همچنانکه در ابتدای وجود محتاجست بعلت در بقای وجود نیز محتاج باشد
بعلت بلکه وجود دمبدم و نو بنو از علت بر و فائض شود چه بقا نیست مگر استمرار وجود
پس در هر دم که وجود بر او مرور کند باید که از علت فائض شود پس ممکن همیشه مستغرق
باشد در حدث چه وجود او آناً فآناً حادث شود از علت غائیش در اصطلاح وجودیرا
که مسبوق بوجود دیگر باشد بر سبیل اتصال حدوث نگویند اما در حقیقت حدوث
باشد چه وجود در این آن مخصوص بعینه در آن سابق نبوده پس فی الحقیقت وجود
در آن مسبوق باشد بعدم خود و مبدا حقیقی وجود اگر یک نفس افاضه وجود نکند
عالم باسره معدوم مطلق شود و نعم ما قیل شعر بمحض التفاتی زنده داری آفرینش را
اگر نازی کند از هم فرو ریزند قالبها ؛ و جماعتیکه حدوث را علت حاجت دانند ممکن را
در بقا محتاج بعلت ندانند و از روی جهل و نادانی گویند لو جاز علی الواجب العدم





لما ضر عدمه وجود العالم و آنچه شبهه کنند که اگر ممکن در بقا محتاج بعلت بودی هرآینه
مردن مرد بنا و کوزه گر مثلا سبب انعدام خانه و کوزه بودی و جوابش آنست که بنا
و کوزه گر و جمیع اهل صناعت و حرفت که در لغت اطلاق لفظ فاعل بر ایشان
کنند علت فاعلی وجود خانه و کوزه و سائر اجسام صناعیه نیستند بلکه علت
فاعلی حرکاتی اند که آن حرکات علیه معده فیضان وجود صورتست از واهب الصور
والوجود بر آن اجسام و انعدام علت معده موجب انعدام معلول نیست و بر
آن جماعت مفسده عظیم لازم آید که بهیچ چیز مندفع نشود و آن چنانست که لازم
آید که ایشان اثبات واجب الوجود نتوانند کرد چه برین تقدیر تواند که سلسلهٔ
علل منتهی شود بممکنی قدیم و او را بنا برین که حادث نیست علتی نبود و پس تسلسل لازم
نباید و چون ممکن است واجب الوجود نتواند بود و اگر باثبات چنین حکیمی راضی
شوند تنزیه آنچه خود و اثبات صفات کمال برای وی نتوانند کرد چه نفی شریک
و سائر صفات سلبیه و اثبات اکثر صفات ثبوتیه منوط بوجوب وجود است

**فصل هشتم** در اثبات واجب الوجود برهان قاطع بر مطلب که اعظم
مطالب و اهم مسائل است بسیار است و با وجود کثرت منحصر است در دو
طریق یکی موقوف بابطال دور و تسلسل و دیگری غیر موقوف بآن و ما از هر طریق
برهانی که اقوی و اتم و اوضح براهین آن طریق باشد ذکر کنیم اما تقریر برهان بطریق
اول آنست که گوئیم شک نیست در وجود ممکنات و ممکن موجود را لابد است از
علتی موجود چنانکه ثابت شد و آن علت نیز اگر ممکن باشد محتاجست بعلتی دیگر
و این علت دیگر اگر عین ممکن اول باشد باینمعنی که دو ممکن باشند که هر یکی علت

وجود آن دیگر باشد دور لازم آید و اگر ممکن ثالثی باشد آن نیز محتاج باشد بعلتی پس
اگر مرتبه از مراتب علیت بر گردد بیکی از مراتب سابقه دور لازم آید هر چند مرتبه سابقه
بعید باشد چه علت علت علت است لامحاله و مقدم بر مقدم مقدم و بیشتر
دانستیکه هر چند واسطه در دور بیشتر باشد مفسده در دور بیشتر خواهد بود و اگر در هیچ
مرتبه از مراتب علیت رجوع نکند بمراتب سابقه بلکه ترقی کند الی غیر النهایه و اصلا
منتهی نشود تسلسل لازم آید و محالیت دور و تسلسل هر دو سابقا معلوم شد پس
واجب است منتهی شدن سلسله علیت بموجودیکه ممکن نباشد و محتاج بعلت
نبود و موجودی که ممکن نباشد و محتاج بعلت نبود منحصر است در واجب الوجود
چه دانستیکه موجود منحصر است در واجب و ممکن پس هر گاه ممکن نباشد لامحاله
واجب خواهد بود پس واجب شد وجود واجب الوجود بسبب آنکه ضروریست
وجود ممکن الوجود و تقریر این برهان بطریق قیاس استثنائی آنست که گوئیم هر گاه
ممکن الوجودی موجود باشد بنا بر بطلان دور و تسلسل لابد است که واجب الوجود
موجود باشد اما ممکن الوجود موجود است نتیجه دهد که پس واجب الوجود موجود است
و بعبارتی دیگر اگر واجب الوجود نباشد بنا بر بطلان دور و تسلسل ممکن الوجود
موجود نباشد اما ممکن الوجود موجود است نتیجه دهد که پس واجب الوجود موجود است
تقریر دیگر بنا بر موجود بودن ممکن هر گاه دور و تسلسل باطل باشد واجب الوجود
موجود باشد اما دور و تسلسل باطل است نتیجه دهد که پس واجب الوجود موجود
است و بعبارتی دیگر بنا بر وجود ممکن اگر واجب الوجود موجود نباشد دور
یا تسلسل جائز باشد لیکن دور و تسلسل هیچکدام جائز نیست نتیجه دهد که پس واجب الوجود





موجود باشد و بطریق شکل اول از قیاس اقترانی مرکب از متصلات گوئیم هر گاه ممکن موجود باشد
سلسله عللش متناهی باشد لاستحالة التسلسل و هر گاه سلسله علل ممکن متناهی باشد واجب الوجود موجود
باشد لاستحالة الدور نتیجه دهد که هر گاه ممکن موجود باشد واجب الوجود موجود باشد و بعبارتی دیگر هر گاه ممکن محتاج باشد
بعلت سلسله عللش متناهی باشد و غیر راجع در علیت لاستحالة الدور و التسلسل
و هر گاه سلسله علل ممکن متناهی باشد و غیر راجع در علیت واجب الوجود موجود
باشد نتیجه دهد که هر گاه ممکن محتاج باشد بعلت واجب الوجود موجود باشد و هو المطلوب
اما تقریر برهان بطریق دوم اعنی طریق غیر موقوف ببطلان دور و تسلسل آنست که گوئیم
اگر واجب الوجود موجود نباشد هیچ ممکنی موجود نتواند بود خواه دور و تسلسل باطل
باشد و خواه نه چه مجموع ممکنات موجود بر تقدیر عدم واجب الوجود یا موجود واحد حقیقی
علیحده خواهند بود یا بایمعنی که صورتی یا هیاتی و بالجمله جهت وحدت حقیقیه قائم
باشد در خارج با و مانند بیت و سریر و یا مجموع ممکنات موجوده موجود واحد
حقیقی علیحده غیر کل واحد نخواهد بود یا بایمعنی که بر مجموع من حیث المجموع جهت
وحدت حقیقیه بحسب خارج قائم نباشد مانند عشره واحد و عسکر واحد و صف
واحد پس اگر مجموع ممکنات موجود واحد علیحده باشد بحسب خارج او نیز ممکن خواهد
بود نه واجب بنا بر آنکه مفروض عدم واجب است و چون ممکن باشد و موجود
بود لامحاله محتاج باشد بعلتی و چون واجب الوجود نیست لهذا علتش نفس ذات او
نتواند بود پس علتش یا یکی از اجزای او خواهد بود یا خارج از او و چون سخن در علت مستقله
است چه مراد علیت است که وجود ممکن باو واجب شود تا موجود تواند شد و
آن نیست مگر علت مستقله پس نتواند بود که علت مجموع یکی از اجزای وی باشد

چه علت مستقله مجموع لابد است که علت هر یک از اجزا باشد و لازم آید که آن یکی از
اجزا که علت مجموع است علت نفس خود نیز باشد و حال آنکه ممکن است و ممکن علت نفس خود
نتواند بود و نیز نتواند بود که علت مجموع خارج از اجزای وی باشد که مجموع ممکنات است
چه خارج از مجموع ممکنات موجودی نتواند بود مگر واجب و معروض عدم واجب است
و اگر مجموع ممکنات من حیث المجموع موجود واحد علیحده بحسب خارج نباشد علت علیحده
نطلبد بلکه نباشد در خارج مگر نفس افراد متکثره غیر متناهیه که هر یک علت است
مر دیگری را الی غیر النهایه و محتاج نبود و تحقق این مجموع که من حیث المجموع موجودیست
اعتباری نیست مگر بتحقق نفس آحاد غیر متناهیه که متحقق است هر یک بتحقیق دیگری و
این مجموع بمعنی نفس آحاد یعنی معروض هیأت اجتماعیه بدون نفس این هیئت اگرچه در
خارج موجود است علیحده اما موجود واحد علیحده نیست چرا که جهت وحدتش که هیأت
اجتماعی است امریست اعتباری متحقق در ذهن نه در خارج بلکه در خارج نیست مگر
نفس آحاد که معروض این امر ذهنی است پس نفس آحاد موجود باشد در خارج بوجودیکه
غیر وجود هر یک از آحاد است و عین وجودات آحاد و این وجود لامحاله موجودی
است علیحده غیر وجود هر یک از آحاد و اما وجود واحد نیست بلکه وجود کثیر است و
محتاج نیست بعلتی غیر از علل آحاد و علل آحاد متحقق است با آحاد چه مفروض است
که هر یک از آحاد علت دیگری باشد و این وجود یعنی وجود مجموع آحاد که مرکب از
وجودات آحاد است اگرچه ازین حیثیت که عین وجودات آحاد است محتاج بعلتی
غیر از آحاد نیست اما بجهت اینکه واجب شود تا موجود تواند شد محتاج است بعلتی
غیر از آحاد چه نفس آحاد علت وجوب این وجود نتواند شد چه وجود هر یک از آحاد





اگرچه واجب است بوجود علت خود و ممتنع است عدمش با وجود علت خود اما مجموع
آحاد ممتنع نیست عدمش و واجب نیست وجودش بسبب آنکه هر یک از آحاد اگرچه
ممکن است و هر ممکن جائز العدم اما چون علتش که یکی دیگر از آحاد است فرضا موجود
است پس عدم آن یک ممتنع است بخلاف عدم همه آحاد پس عدم مجموع سلسله
که هر یک از آحادش ممکن باشد جائز است و عدم یکی از آن سلسله تنها ممتنع و عدم
مجموع ممکنات همچنین است یعنی عدم سلسله ایست که هر یک از آحادش ممکنست
پس جائز باشد و چون عدم مجموع ممکنات جائز باشد وجودش لامحاله واجب نباشد
و دانستیکه وجود ممکن تا واجب نشود موجود نتواند شد و هیچیک از آحاد این سلسله
علت وجوب وجود این سلسله نتواند شد و چون وجود این سلسله عین وجود
است آحاد است پس اگر احدی از سلسله علت وجوب جمیع وجودات آحاد
این سلسله باشد علت وجوب وجود خود نیز باشد و هر چه علت وجوب وجود
خود باشد واجب الوجود لذاته باشد نه ممکن الوجود و مجموع سلسله نیز نتواند که
علت وجوب وجود خود باشد چه مجموع سلسله نیست مگر عین آحاد و وجودش
نیست مگر عین وجودات آحاد و هر یک از آحاد ممکن است پس مجموع نیز ممکن باشد
و چون ممکن باشد علت وجوب وجود خود نتواند باشد اگر گویند چرا نتواند بود که
علت وجوب وجود سلسله مجموع آحاد ما عدای معلول اخیر باشد و این مجموع
ما عدا چون غیر مجموع آحاد با سرها است بسبب اشتمال آحاد با سرها بر معلول اخیر
بخلاف ما عدا پس مجموع سلسله علت وجوب نفس خود نشده باشد بلکه جز
سلسله علت مجموع سلسله باشد و چون این جزء امور متعدده اند هر یک علت

وجوب دیگری لازم نیاید که یکی از اجزای سلسلهٔ واجب لذاته باشد جواب گوئیم که چون این امور متعدده همه ممکنات‌اند و علل و معلولات پس عدم هر یک اگرچه با فرض وجود دیگر ممتنع است لیکن عدم همه باهم جائزست و هرگاه عدم همه باهم جائز باشد عدم معلول اخیر نیز با عدم همه جائز خواهد بود و چون عدم جمیع آحاد سلسله باسرها جائز باشد وجوب از کجا مستفاد تواند شد پس علت وجوب وجود سلسلهٔ موجودی باید خارج از سلسله و موجود خارج از سلسلهٔ جمیع ممکنات نیست مگر واجب الوجود لذاته پس اگر واجب الوجود نباشد هیچ ممکنی موجود نتواند شد پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم اگر واجب الوجود موجود نباشد هیچ ممکنی موجود نباشد لیکن ممکن البته موجود است نتیجه دهد که پس واجب الوجود موجود است:

**فصل نهم** در نفی شریک از واجب الوجود بدانکه واجب الوجود را شریک نتواند بود نه در ماهیت و نه در وجوب وجود اما در ماهیت بسبب آنکه مشارک در ماهیت یا مجانس باشد یا مماثل چه ماهیت مشترکه اگر تمام حقیقت هر دو بود متشارکین متماثلین باشند و اگر بعضی از حقیقت هر دو بود متجانسین چه بعضی حقیقت مشترکه یا جنس باشد و یا فصل بعید و فصل البته مستلزم جنس بود پس بهر تقدیر متشارکین در بعض حقیقت ماهیت متجانسین باشند پس اگر واجب الوجود را مشارکی بود در ماهیت و آن ماهیت مشترکه بعضی از حقیقت هر دو بود لازم آید که واجب الوجود را جنسی باشد و هر حقیقت را که جنس باشد لامحاله فصل نیز باشد چه جنس چون بعضی از حقیقت مشترکست میان هر دو پس لامحاله در حقیقت هر فردی جزئی دیگر باید که مشترک نبود بلکه مختص بآن فرد بود و امتیاز فردین را از یکدیگر لامحاله بآن جزء باشد و مراد از فصل





نیست مگر جزء مختص ممیز پس لازم آید که حقیقت واجب الوجود مرکب باشد از جنس و فصل و ترکب مطلقا در واجب الوجود محالست بسبب آنکه مرکب محتاج باشد باجزاء و جزء غیر کل است بالبدیهه و احتیاج بغیر منافی وجوب وجود است چنانچه دانسته شد و اگر ماهیت مشترکه بین الواجبین تمام حقیقت هر دو بود چنین ماهیت را ماهیت نوعیه گویند پس هر یک از واجبین محتاج خواهد بود در وجود خود که ممتاز است لامحاله از وجود آن دیگر بعوارض مشخصه و محتاج بغیر در وجود واجب الوجود نتواند بود و ازینجا معلوم شد که تشخص واجب الوجود عین حقیقت باشد چنانکه وجوب وجود عین حقیقت او است و اما اینکه واجب الوجود را شریکی در وجوب وجود نیست بسبب آنکه دانسته شد که وجود در واجب عین حقیقت او است پس اگر دو واجب الوجود باشند حقیقت وجود مشترک باشد میان هر دو و حقیقت مشترکه میان دو چیز یا جنسی باشد یا نوعی و بر هر تقدیر ترکب واجب لازم آید چنانکه گذشت و تقریر این برهان بطریق قیاس استثنائی آنست که گوئیم اگر واجب الوجود را شریکی بودی هر آئینه مرکب بودی لیکن مرکب نیست پس او را شریکی نیست و هو المطلوب و لابد است درین مقام از ذکر شبهه این کونه و دفع نمودن آن و آن چنانست که کسی گوید معنی عینیت وجود در واجب نیست مگر اینکه نفس حقیقت واجب منشا انتزاع وجود بود بدون حاجت بامری زائد از ذات نه آنکه در خارج حقیقی باشد و وجودی که عین آن حقیقت باشد پس بنا برین تواند بود که در خارج دو حقیقت مختلفه تمام ماهیت باشند که هر یک بنفس ذات خود منشا انتزاع وجود شوند و وجود نبود مگر لازم منتزع از نفس حقیقت

هر دو تواند بود که حقایق مختلفه را لازم واحد باشد چنانکه مقرر است پس حقیقت مشترکه بحسب خارج لازم نباشد و ترکیب واجب لازم نیاید این بود تقریر شبهه و قوم چون در مسئله عینیت وجود واجب بهمین اکتفا کرده اند که وجود در خارج عین حقیقتش باشد بالمعنی المذکور و دفع این شبهه بر ایشان بغایت مشکل شده و ما چون بتوفیق الله تعالی و فضله متفطن شده ایم که عینیت وجود در واجب آنست که وجود در خارج عین حقیقت واجب باشد بالمعنی المذکور و ماهیت واجب عین مفهوم وجود منتزع باشد در ذهن بمعنی که سابقا بیان کردیم و دفع این شبهه بر ما بغایت آسان شده و تقریرش آنست که گوئیم چون ماهیت واجب عین مفهوم وجود است در ذهن پس اگر مفهوم وجود که نیست مگر معنی واحد منتزع شود از دو حقیقت مختلفه تمام ماهیت لازم آید که ماهیت واحده تمام ماهیت دو حقیقت مختلفه تمام ماهیت باشد و این بدیهی البطلانست و الحمد لله علی فضله

**فصل دوم** در صفات واجب الوجود بدانکه واجب الوجود را دو گونه صفات است که زبان شرع بآن ناطق شده و عقل نیز دلالت بران کرده قسم اول صفات ثبوتیه حقیقیه که مفهوم انها سبب و اضافه بغیر نیست اگرچه عارض تواند شد اضافه بغیر بعضی از انها را مانند قدرت و اراده و مشیت و اختیار و سمع و بصر و حیات و کلام اما معنی قدرت توانائیست بر ایجاد اشیا بر وفق علم و اراده و لازم این معنی است آنکه اگر خواهد کند و اگر نخواهد نکند پس اگر چیزی را همیشه خواهد و یا هرگز نخواهد و نکند منافی قدرت فاعل نباشد و نسبت صفت قدرت بر فعل و ترک هر دو نظر باو مساوی باشد و تا خواهش بیکطرف ضم نشود رجحان نیابد





و قدرت واجب تعالی عام است یعنی شامل جمیع ممکنات است بسبب آنکه ممکن اگر جائز الوقوع نباشد ممکن نباشد و اگر جائز الوقوع باشد موقوف بمرجح باشد و جمیع مرجحات منتهی شود بواجب الوجود پس همه ممکنات مقدور او باشند اگر کسی گوید که وقوع ممکن محتاجست بمرجح و مرجح لازم نیست قادر بودنش تا ممکن مقدور باشد بلکه تواند بود که مرجح فاعل بالطبع باشد که نسبت او بفعل و ترک مساوی نباشد مانند نار نظر باحراق مثلا جواب گوئیم که فاعل بالطبع چون ممکن است در وجود خود محتاج است بمرجح که لامحاله منتهی شود بواجب الوجود پس معلول او مقدور واجب الوجود باشد باینمعنی که واجب الوجود اگر خواهد مثلا نار را ایجاد کند تا احراق کند و اگر نخواهد ایجاد نار نکند و احراق بفعل نیاید پس احراق که معلول نار است مقدور واجب الوجود باشد و اما مراد از علم ادراک جمیع اشیاست خواه کلی و خواه جزئی و خواه مجرد و خواه مادی و خواه ذات خود و خواه غیر خود و اما مراد از اراده علم است بمصلحت فعل یا بمفسده فعل که بسبب آن خواهش بفعل یا ترک بهم رسد و اما مشیت خواهش است بفعل یا ترک که بسبب آن علم بمصلحت یا بمفسده بهم رسد و اما اختیار برگزیدن فعل است بر ترک یا ترک فعل بسبب تعلق خواهش باحدهما در واجب تعالی این هر سه صفت اعنی اراده و مشیت و اختیار از هم منفک نباشند چه او غنی مطلق است و قادر مطلق و فعل و ترک اشیا منوط نتواند بود مگر بمصلحت و مفسده که راجع شوند بمخلوقات پس همین که دانست مصلحت در وجود چیزی در وقتیکه مصلحت مخصوص بآنوقت بود البته بخواهد فعل آنچیز را و اختیار فعل کند چه وجود معارض و منازع در شان وی متصور نباشد و تردد در امر وی روا نبود و حکمه

که گفتیم بخلاف ماست که گاه باشد علم بمصلحت شیء داشته باشیم و خواهش بآن نباشد و گاه باشد که خواهش هم باشد و اختیار نتوانیم کرد و نیز گاه باشد که علم بمصلحت یا بمفسده بعد از تردّد و اندیشه بسیار بهم رسد و بسیار هم باشد که بهم نرسد و ترجیح ممکن نگردد و اما سمع و بصر علمیست متعلق بمسموعات و مبصرات بلکه بجمیع جزئیات محسوسه و اینکه در شرع تخصیص بسمع و بصر یافته بنابر آنست که چون سمع و بصر لطیف‌ترین حواس است نسبتش بطریق مجاز بواجب الوجود رواست بخلاف سائر حواس که بطریق مجاز نیز روا نیست و اما مراد از حیات صفتی است که مصحّح اتصاف موجود باشد بعلم و قدرت مثلا جسم بما هو جسم صحیح نیست اتصافش بعلم و قدرت و هم چنین جماد بما هو جماد و نبات بما هو نبات لیکن حیوان بما هو حیوان صحیحست اتصافش بعلم و قدرت پس صفتی را که در حیوان منشأ صحت اتصاف مذکورست حیوٰة خوانند و اما مراد از کلام قدرتیست متعلق بایجاد الفاظ و حروف که دلالت کند بر معانی که مقصود باشد القای آن معانی بسوی مخاطب نه نفس الفاظ و حروف که در لغت و عرف کلام عبارت از آنست چه الفاظ و حروف صوتیست قائم بهوا و نه معانی الفاظ که قائم باشند آن معانی بنفس چه گاه باشد که معانی الفاظ قائم باشند بنفس کسیکه تکلم نتواند کرد و لا محاله او را متکلم نتوان گفت پس این الفاظ و حروف قرآن مجید مثلا کلام خداست لیکن نه کلامیکه یکی از صفات واجب تعالی است بلکه کلامی که یکی از صفات واجبست بمعنی متکلم است و تکلم بمعنی قدرت بر ایجاد الفاظ مذکوره و الفاظ کلام است بمعنی متکلم به اعنی الفاظ مذکوره غیر صفت است آنست که الفاظ مذکوره بالبدیهه حادث اند هم بالنوع و هم بالشخص اما بالنوع در وقت





نزول و اما بالشخص در وقت تلاوت و صفت واجب الوجود بالاتفاق حادث نتواند بود پس بطریق شکل اول گوئیم کلام بمعنی الفاظ حادث است و هیچ حادث صفت خدا نتواند بود نتیجه دهد که کلام بمعنی الفاظ صفت خدا نتواند بود چون معانی صفات مذکوره را دانستی بدانکه دلیل بر ثبوت اینصفات برای واجب تعالی آنست که هیچ شک نیست که ثبوت اینصفات کمالست برای موجود بما هو موجود و مقابلات آن نقص است برای موجود بما هو موجود چه بالبدیهه معلوم است که علم مثلا کمال و شرف است نظر بجهل و جهل نقص است نظر بعلم و هم چنین قدرت کمالست نسبت بعجز و اراده و اختیار نسبت باضطرار و سمع و بصر و حیوة نسبت بمقابلاتش و کلام نسبت نفی و شک نیست در صحت اتصاف موجود بما هو موجود باین کمالات بانمعنی که حیثیت موجودیت منافی اتّصاف باین کمالات نیست بلکه گاه باشد که موجود لا بما هو موجود بل بما هو موجود و خصوصیة زائدة علی الموجودیة قابل اتصاف باین کمالات نباشد بانمعنی که موجود متخصص شده باشد بطبیعتی و صورتی که منافی قبول علم و قدرت و سائر کمالات بود لیکن آن طبیعت و صورت لامحاله زائد باشد بر موجودیت پس هر موجودیکه در او هیچ حیثیتی و جهتی نباشد بغیر از موجودیت لامحاله در او امری منافی اتّصاف بکمال نخواهد بود و واجب الوجود موجود است بما هو موجود بدون خصوصیتی زائد بر موجودیت چه دانستیکه حقیقت عین وجود است و ماهیت غیر وجود منتفی است از و پس هیچ خصوصیتی دیگر در و نتواند بود چه همه خصوصیتها فرع ماهیت زائده بر وجود است که در واجب منتفی است پس در واجب امریکه منافی اتصاف بکمالات باشد متحقق نتواند بود و پیشتر دانستیکه هر چه ممکن باشد اتّصاف واجب الوجود

با و واجب است اتصاف واجب با و والا لازم آید که در واجب الوجود جهتی بالقوه باشد
و آن محالست پس واجب الوجود متصف باشد بکمالات مذکوره پس بهیئت شکل اول
گوئیم واجب الوجود موجود است بما هو موجود و هرچه موجود است بما هو موجود صحیح
است اتصاف او بکمالات وجود نتیجه دهد که پس واجب الوجود صحیح است اتصاف
او بکمالات وجود و بعد ازان گوئیم کمالات مذکوره صحیحست اتصاف واجب الوجود
با و و هرچه صحیحست اتصاف واجب الوجود با و ثابت است بالفعل برای او نتیجه دهد
که پس کمالات مذکوره ثابت است بالفعل برای واجب الوجود و هو المطلوب و چون
طریق ثبوت صفات کمال در واجب الوجود دانستی و آن کمال بودن اینصفات است
توانی دانست که ذات واجب در اتصاف باینصفات واقع است بر اکمل
انحاء اتصاف شیٔ بصفت آنچنانکه واقعست بر اکمل انحاء اتصاف شیٔ بوجود و نحو
اکمل در اتصاف آنست که ذات در اتصاف باینصفات محتاج نباشد بقیام
صفتی زائده بوی بلکه ذات بذات خود متصف باشد بمفهومات این صفات
باینمعنی که اثری که در غیر واجب تعالی مترتب شود بر ذات بسبب قیام صفتی بوی
مترتب شود آن اثر در واجب تعالی بر ذات بذاتها بدون حاجت بقیام صفتی
باو پس صفات واجب عین ذات او باشد چنانکه وجود عین ذات اوست و تقریر دلیل
برین مطلب بطریق قیاس استثنائی آنست که گوئیم هرگاه عینیت صفت کمال باشد نظر
بزیادتی صفت باید که صفات واجب عین ذات او باشند و هو المطلوب و
ایضا ازین طریق توان دانست که علم واجب تعالی باشیا حضوریست بسبب آنکه
علم حضوری اعنی حاضر بودن اشیا بنفس و ذات خود نزد واجب تعالی اکمل است





بالبدیه از علم حصولی اعنی معلوم بودن اشیاء مر واجب تعالی را بسبب قیام صور اشیاء
بذات واجب تعالی پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم هرگاه علم حضوری اکمل باشد از علم
حصولی باید که علم واجب حضوری باشد لیکن علم حضوری اکمل است بالبدیه نتیجه دهد
که پس علم واجب حضوریست و هو المطلوب و این سخن در علم تفصیلی بعد از ایجاد است
و قبل از ایجاد لازم نیست مگر علم اجمالی که عین ذات واجب تعالی است و اما علم
تفصیلی قبل از ایجاد بر دو وجه متصور است یکی بحصول صور اشیاء در ذات واجب تعالی
و یا در ذات معلول اول و دوم بحضور ذوات اشیاء قبل از ایجاد همچنانکه بعد از ایجاد
بنا بر آنکه قبل و بعد زمانی نظر بواجب تعالی بیک نسبت باشد و تصحیح این هر دو وجه
اعنی حصول صور در ذات واجب تعالی و حضور ذوات قبل از ایجاد بغایت دشوار
است و ما در گوهر مراد و سائر کتب علمیه خود تصحیح هر دو وجه کرده ایم و دفع مفاسد و
اشکالات کرده و ذکر آنها مناسب این رساله نیست و واجب هم نیست تحصیل
اعتقاد بچگونگی علم واجب تعالی بعد از اعتقاد باصل علم و اذعان بانکه جمیع اشیاء کلیه و
جزئیه مجرده و مادیه بعد از ایجاد و قبل از ایجاد معلوم واجب الوجود است بنحویکه
لایق بجلال او باشد و این اعتقاد حاصل شود از نظر ببرهان سابق در اثبات :
صفات کمال و اگر کسی بجهت حصول اطمینان طلب چگونگی کند کافی است اعتقاد
بعلم تفصیلی حضوری بعد از ایجاد و علم اجمالی قبل از ایجاد که عین ذات واجب تعالی
است اما تفصیلی حضوری بعد از ایجاد کفایتش ظاهر است و اما اجمالی قبل از ایجاد
بیان کفایتش آنست که مراد از علم اجمالی علمیست بسیط که اگر تحلیل و تفصیل کرده
شود بمعنی علم باشیاء کثیره باشد پس پیش از تحلیل نیز همان وقت که اشیاء کثیره

معلومست وتوضیح این مطلب بمثالی کنیم و گوئیم کسیکه عالم بکی از علوم مدوّنه مثل علم
نحو باشد شک نیست که او را ملکه حاصل شود که بآن ملکه علم بجمیع مسائل جزئیه نحو او را حاصل
باشد بحیثیتی که اگر کسی سؤال کند از مسئله از مسائل جزئیه نحو آن عالم بیقین داند که علم
بجواب آن مسئله او را حاصل است پس شروع کند در تقریر جواب با آنکه صورت
آن جواب اصلا پیش از تقریر بعینها در ذهن او نبوده باشد بلکه جزئی او را حاصل بوده
باشد که قابل تحلیل وتفصیل باشد باین جواب جزئی وسایر مسائل جزئیه در اصطلاح
علما و علم نحو عبارتست از آن ملکه و آن ملکه علمیست اجمالی بجمیع آن مسائل مفصله جزئیه
پس تواند بود که عالم نحو را صورت هیچ مسئله جزئیه بالفعل در ذهن حاضر نبوده باشد
ومع ذلک عالم باشد بجمیع مسائل نحو باینمعنی که هر مسئله جزئیه نحو که از او پرسند
جواب تواند گفت پس او عالم است حقیقة باین مسئله جزئیه والا چگونه قادر بر جواب
آن مسئله می بود ونسبت آن ملکه بآن مسائل جزئیه نسبت علت باشد بمعلولات :
چنانکه وجود خارجی معلولات از علت حاصل شود وجود ذهنی مسائل جزئیه از
ملکه مذکوره حاصل شود و هرگاه علت شیء حضیرا حاصل باشد آن شیء نیز او را حاصل
باشد بطریق اتم پس واجب تعالی را پیش از ایجاد اشیا علمی حاصل است بسیط که
عین ذات اوست و آن علم اوست بذات خود چنانکه ذات او علت جمیع
اشیاست بحسب وجود خارجی علم بذات او نیز علت علوم تفصیلیه بجمیع اشیا
است بحسب وجود علمی پس هرگاه واجب الوجود را علم بذات خود حاصل باشد
علم بجمیع اشیا نیز حاصل باشد بسبب آنکه ذات او علت جمیع اشیاست و علم
بعلت مستلزم علم بمعلول بلکه عین علم بمعلولست اگر کسی اعتراض کند که ما علم بذات





خود داریم و علت فعل خودیم وحال آنکه علم بفعلی که در زمان مستقبل از ما صادر خواهد شد
ما را حاصل نیست پس چگونه علم بعلت مستلزم علم بمعلول یا عین علم بمعلول باشد
جواب گوئیم که ما بذات خود علت مستقله فعل خود نیستیم بلکه تا داعی از خارج بهم نرسد
و هم چنین اسباب و آلات خارجیه دست بهم نداده صدور فعل از ما ممکن نگردد بخلاف
واجب الوجود که علت مستقله جمیع معلولات است و داعی بر فعل که علم بمصلحت است
عین ذات اوست نه مستفاد از خارج و منزه است از حاجت باسباب و آلات
خارجیه **قسم دوم** صفات سلبیه است و اضافیه اما سلبیه مثل الواجب
لیس بجوهر ولا بعرض ولا بجسم ولا قائما بمادة ولا بمحل ولا مکانیا ولا زمانیا ولا بذی
صورة وشکل ولا بمتحرک ولا بساکن و امثال ذلک و آن راجع شود بتنزیه واجب الوجود
از هرچه لائق بجلال او نباشد ومنافی باشد با واجب الوجود بودن و دلیل برین
همین واجب الوجود بودن است چه همه این اوصاف مقتضی حاجت و نقص است
که مستلزم امکانست و امکان منافی وجوب و اما اضافیه مانند خالقیت و
رازقیت وقیومیت و امثال آن هیچکدام از صفات سلبیه و اضافیه عین
ذات نتواند بود والا لازم آید که ذات واجب الوجود از مقوله سلب یا اضافه باشد
وحالانکه سلب عدم است و اضافه وجود غیر مستقل محتاج و ذات واجب
عین وجود است و غیر محتاج و آنچه درین مقام متعارف شده در کتب متکلمین
ذکر مبحث رؤیت است و تطویل عظیم در نفی و اثبات آن جمهور اشاعره قائلند
بجواز رؤیت باریتعالی در روز قیامت مر مؤمنان را و جمهور معتزله و علمای امامیه
متفق اند بر امتناع رؤیت مطلقا بنا بر آنکه تعلق رؤیت بشیء مستلزم شکل و

صورت و مکان و جهت و سائر صفات و لوازم جسمیت است که در شان باریتعالی ممتنع است بدلیل وجوب وجود چنانکه دانسته شد و اشاعره مضطر شده اند که قائل شوند بجواز رؤیت بدون لوازم مذکوره و امثال قایل شده نسبت بوجود ملزوم بوجود لازم و امتناع آن از جمله بدیهیات است و بعضی از ایشان بسخافت اینقول واقف شده کویند که معنی مذکور در حقیقت رؤیت نیست بلکه از مقوله مشاهده عقلی است نهایتش در قدرت الهی ممتنع نیست که حالتیکه مر عقول مؤمنان را ثابت است در روز قیامت که مشاهده نور وجود الهی بقدر معرفتیکه هر کدام را حاصل شده نمایند آنحالت برای جارحه بصر مؤمنان نیز حاصل شود و از این جهت که برای بصر حاصل شود آنحالت را رؤیت نام کنیم و آن غایت توجیه مذهب اشعریست و این سخن متبنی بر اصل فاسد ایشانست که قائلند بجواز ثبوت هر چیزی برای هر چیز مثلا جماد را با هر جماد جائز دانند که عالم متبحّر در همه فنون علمیه باشد و جائز دانند که عقل کار جسم و جسم کار عقل کند و آب کار آتش و آتش کار آب و اراده الهی را جزافی محض دانند و هیچ قابلیت و استعداد و مصالح و مفاسد را در ایجاد اشیا مدخل ندهند و فساد این اصل عند التامّل افحش از آن فرعست و چون امر این مسئله در غایت ظهور است اولی آنکه از تطویل دران اعراض کرده شود **باب دوّم** در عدل

و مراد از عدل وجوب اتصاف واجب الوجود است بفعل حسن و جمیل و تنزه او است از فعل ظلم و قبیح و بالجمله همچنانکه توحید کمال واجبی است در ذات و صفات عدل کمال واجبی است در افعال و مطلوب ازین باب در چند فصل مبین شود

**فصل اوّل** در بیان حسن و قبح افعال بدانکه علما را اختلافست در اینکه حسن



و قبح افعال عقلی است یا شرعی جمهور امامیّه و معتزله و حکما بر مذهب اوّلند و جمهور اشاعره بر مذهب ثانی و مراد از حسن فعل آنست که فاعل آن بسبب آن فعل مستحق مدح و تعظیم شود و مراد از قبح فعل آنکه فاعل آن بسبب آن مستحق مذمت و تندیم کردد و مراد از مدح و تعظیم و همچنین از مذمت و تندیم اعم است از اینکه از جانب خدایتعالی باشد و یا از جانب عقلا پس مراد از عقلی بودن حسن و قبح آنست که عقل تواند دانست ممدوحیت نفس الامری و مذمومیّت نفس الامری بعضی از افعال را اگرچه شرع بر آن وارد نشده باشد و یا تواند دانست جهت ورود شرع را بر تحسین فعلی و یا بر تقبیح فعلی اگر شرع وارد شده باشد و ندانستن عقل جهات حسن و قبح را در بعضی دیگر از افعال و محتاج بودن بورود شرع ضرر نکند بعقلی بودن حسن و قبح مطلقا چه هرگاه بعضی از وجود حسن و قبح بالاستقلال دانسته شد بعضی دیگر که موقوفست بورود شرع نیز معلوم تواند شد بآن بعض مذکور مثلا تواند دانست که فعل فلانی که امر شرعی بآن وارد شده البته حسن است در نفس الامر که اگر قبیح بودی و یا خالی از جهات حسن و قبح هر دو بودی هر آئینه قبیح بودی از حکیم طلب آن فعل و همچنین فعلی که نهی شرعی از آن وارد شد تواند دانست که مذمومست در نفس الامر و الّا نهی از آن مذموم بودی و مراد از شرعی بودن حسن و قبح آنست که عقل را نرسد نه ادراک حسن و قبح و نه ادراک جهات حسن و قبح در هیچ فعلی از افعال نه پیش از ورود شرع و نه بعد از آن و گاه باشد که گویند مراد از عقلی بودن اشتمال فعل است بر جهت محسنه و جهت مقبحه خواه عقل آن جهت را تواند دانست و خواه نه و مراد از شرعی بودن آنکه مشتمل بر جهت نباشد بلکه حسن و قبح در افعال بمجرد امر و نهی شارع موجود شود پس فعلی را که در شرع

امر بآن وارد شده باشد تواند بود که در همانوقت نهی ازان وارد شدی و فعلی را که
نهی ازان وارد شد تواند بود که در همانوقت امر بآن صادر شدی و بنا بر عقلی بودن محالست
تعاکس مذکوره هرگاه وقت متحد باشد اما اگر وقت مختلف شود تواند بود که جهت
متغیر شود بحسب تغیر در مصلحت و مفسده پس حسن در وقتی قبیح شود در وقت دیگر و
بالعکس چنانکه در صورت نسخ احکام و چون این جمله دانستی بدانکه حق مذهب اول است
چه حسن بعضی از افعال ضروریست مانند عدل و صدق و هم چنین قبح بعضی مانند ظلم و
کذب و عقل درین هر دو حکم محتاج نیست بشرع و لهذا متفقند در این احکام اهل ملل
و غیر اهل ملل و اینمذهب در غایت ظهور است غایتش دو اشکال عظیم وارد است
که عمده در تصحیح اینمذهب دفع آنهاست یکی آنکه بعضی گفته اند حسن و قبح بسه معنی اطلاق
می شوند اول بمعنی صفت کمال و صفت نقص دوم بمعنی موافقت غرض که مصلحت
گویند و مخالفت غرض که مفسده گویند و عقلی بودن این هر دو معنی مسلم است اما غیر
محل نزاعست سیوم حسن و قبح در احکام الله که بمعنی استحقاق ثواب و استحقاق
عقاب و اینمحل نزاعست لیکن عقلی بودنش مسلم نیست و جوابش آنست که صفت
کمال و صفت نقص و هم چنین موافقت غرض و مخالفت غرض هرگاه از صفات فعل
اختیاری باشند راجع شوند بمذمومیت و ممدوحیت و مدح و ذم هرگاه اعم باشد
از اینکه ناشی از جانب خدایتعالی باشد یا از جانب عقلا و از جمله مدح و ذم الهی
است ثواب و عقاب اخروی پس استحقاق ثواب و عقاب نیز راجع شود . . .
باستحقاق مدح و ذم و هرگاه ممدوحیت و مذمومیت عقلی مسلم باشد لازم آید
ممدوحیت و مذمومیت عند الله نیز که بمعنی استحقاق ثواب و عقابست چه هرچه





مذموم باشد یا ممدوح عقلا در نفس الامر بسبب آنکه هرچه عقل بضرورت یا بنظر
صحیح حکم بآن کند اگر موافق نفس الامر نباشد ارتفاع امان از عقل لازم آید و این بالاتفاق
باطل است پس ممدوح و مذموم عقل ممدوح و مذموم باشد در نفس الامر و ممدوح و مذموم
در نفس الامر ممدوح و مذموم باشد عند الله والا لازم آید جهل واجب تعالی بما فی
نفس الامر و یا لازم آید صدور فعل از واجب تعالی نه بر وفق نفس الامر و این هر دو
معنی باطل است بالاتفاق اشکال دوم آنکه قضیه العدل حسن و الظلم قبیح را حکما
از مقبولات عامه که ماده قیاس جدلی است باتفاق آراء در آن بنا بر مصلحت عامه
و مفسده عامه شمرده اند پس دعوی ضرورت که معتبر است در یقینیات که ماده برهانست
در آن مسموع نباشد و اتفاق جمهور علما و عقلا دلالت بران نکند و جوابش آنست
که ضروری بودن حکمین مزبورین و عدم توقف آن بنظر و فکر در ظهور بمرتبه ایست
که انکار آن مکابره محض است و قابل جواب نیست غایتش امثال این احکام که
مصالح و مفاسد را دران مدخلی باشد از عقل نظری باعانت عقل عملی که مراد
اعمال و مباشر افعالست صادر گردد و ضروری آن نیست که موقوف بهیچ چیز نباشد
بلکه آنست که موقوف بنظر که ترتیب امور معلومه است نباشد و همچنانکه محتاج
بودن مشاهدات مثل النار حارة و الشمس مضیئة باعانت حواس منافی ضروری
بودنش نیست کک احتیاج احکام مذکوره باعانت عقل عملی منافی ضرورت
نباشد و اما عد حکما قضایای مذکوره را از جمله مقبولات عامه غرض نیست مگر مجرد
تمثیل بمصلحت عامه و مفسده عامه که در قبول عموم الناس مدخل دارند و اعتبار مصلحت
و مفسده در احکام مذکوره منافی ضروریت نتواند بود چه تواند بود که قضیه واحده

ازجهتی داخل یقینیات باشد و ازجهتی دیگر داخل مقبولات و مثل این مقدمه را در برهان و جدل هر دو اعتبار توان کرد و هرکدام بجهتی بلی درین صورت که مصلحت و مفسده عامه در قضایای مذکوره مدخل داشته باشد منع دلالت اتفاق عقلا در آن بر ضروری بودن آن خالی از صورتی نیست و جوابش آنست که لیکن معلوم است که قبول عموم عقلا مر آن قضایا را نه از جهت مصلحت و مفسده است بسبب ضروری بودنست چه هرکس رجوع کند بخود داند که با قطع نظر از اعتبار مصلحت و مفسده حاکم باحکام مذکوره است لهذا احکام مذکوره از جماعتی که عارف بمصالح و مفاسد نباشند و یا غافل از آن باشند نیز لامحاله صادر شود و حال آنکه اگر اتفاق مذکور دلالت بر ضرورت نکند ضروری متصور نشود چه حکم بضرورت نیز در ما نحن فیه ضروریست و ضروری محتاج بدلالت نه بلکه غرض از ذکر اتفاق عقلا مجرد تنبیه بیش نیست و بالله التوفیق اگر تطویل شد بنابر آنست که مسئله است در غایت اهتمام و مبنی است بر مسئله ثبوت نبوت و اکثر مسائل کلام و کلام اصحاب درین مقام قاصر است از بلوغ کنه مرام و چون عقلی بودن حسن و قبح دانسته شد باید دانست که احکام عقول بحسب حسن و قبح بر پنج نوعست سه نوع از اقسام حسن و دو نوع از اقسام قبح اما اقسام حسن وجوبست و ندب و اباحت و اقسام قبح حرمت است و کراهت و بیان این تقسیم آنست که هر فعلی که مذمت و تندیم بر فعلش مترتب نشود حسن گویند پس اگر بر ترکش مترتب شود واجب گویند و الا اگر بر فعلش مدح مترتب شود مندوب و الا مباح و هر فعلی را که مدح بر ترکش مترتب شود قبیح گویند پس اگر ذم بر فعلش مترتب شود حرام باشد و الا مکروه و گاه باشد که اصحاب عقل این احکام را احکام شرعیه نیز گویند بنابر آنکه شرع مؤکد یا کاشف آنها شود نه آنکه موجد آنها باشد

بجمله



چنانکه مخالفین عقل گویند و گاه باشد لفظ شرعیه را تخصیص دهند باحکامیکه محتاج بکشف شرع باشد **فصل دوّم** در نفی شرور و قبایح از واجب تعالی چون معلوم شد که عقل حاکم است در حسن و قبح افعال باید دانست که هر فعلی که حکم کند عقل بر قبح وی ممتنع است صدور وی از واجب الوجود بسبب آنکه واجب الوجود غنی مطلق است و عالم بجهات قبح و با وجود غنا و علم بقبح صدور قبیح بلا مرجح خواهد بود و ترجیح بلا مرجح محالست و ایضا فعل قبیح از عالم بقبح سیما با عدم حاجت بآن قبیح است عقلا پس تجویز صدور قبیح از واجب مستلزم تجویز ذم واجب باشد عقلا و حال آنکه ممتنع است ذم واجب عقلا بانیکه که عقل بالضروره جائز نداند ذم واجب را پس صدور ظلم و کذب و هم چنین کافه شرور من حیث انها شرور از واجب محال باشد و تقریر دلیل اول بقیاس استثنائی آنکه اگر صدور قبیح از واجب جائز بودی ترجیح بلا مرجح جائز بودی لیکن ترجیح بلا مرجح جائز نیست نتیجه دهد که پس صدور قبیح از واجب جائز نیست و تقریر دلیل دوم بقیاس استثنائی اگر صدور قبیح از واجب جائز بودی ذم واجب جائز بودی لیکن ذم واجب ممتنع است عقلا نتیجه دهد که پس صدور قبیح از واجب ممتنع است عقلا و هم چنین کفر و معاصی قبیح است عقلا پس ممتنع باشد که واجب الوجود خالق آنها باشد و نیز اگر خالق کفر و معاصی باشد تعذیب بران قبیح باشد عقلا و قبیح از و صادر نتواند شد پس تعذیب کفار و فجار از و واقع نتواند شد و چون تعذیب واقع نتواند شد وعید که خبر دادن است بصدور تعذیب در روز قیامت کذب باشد و صدور کذب از و محال و حال آنکه وعید از و واقع شده پس محال باشد خلق کفر و معاصی از واجب الوجود تقریر این دلیل بقیاس استثنائی اگر خلق کفر و معاصی از واجب جائز بودی وعید

وعید بر آن جائز نبودی لیکن وعید جائز است بدلیل وقوع آن نتیجه دهد که پس خلق کفر و معاصی از واجب جائز نباشد و همچنین اراده قبیح نیز قبیح است بالضروره پس اراده کفر و معاصی نیز قبیح باشد پس جائز نیست که خدایتعالی اراده کفر کند از کافر و اراده معصیت کند از عاصی بلکه ارادهٔ ایمان کرده از کافر و ارادهٔ طاعت کرده از عاصی مغلوبیت خدایتعالی لازم نیاید چه خدایتعالی ایمان از کافر و طاعت از عاصی بارادهٔ کافر و عاصی خواسته نه بطریق جبر و حتم که اگر بطریق جبر و حتم خواستی و واقع نشدی: مغلوبیت و عجز لازم آمدی و حتم و جبر محالست چنانکه بیاید

## فصل سیم

در مسئلهٔ خلق اعمال و دفع شبهه جبر بدانکه افعال اختیاریه عباد سه مذهب است جبر و تفویض و امر بین الامرین جبر مذهب اشعری و تفویض مذهب معتزله و امر بین الامرین مذهب حکما و جمهور علمای امامیه اشعری گوید بنده را در فعل خود هیچ اختیاری نیست بلکه فعل عبد واقع است بخلق خدای و اراده وی بوساطت ارادهٔ عبد و گوید ارادهٔ عبد مقارن فعلست بی آنکه مدخلی داشته باشد در صدور فعل و اینمعنی را یعنی مقارنت اراده فعل را بدون مدخلیت کسب نام کرده و فرق میان فعل: اختیاری و اضطراری چون حرکت مرتعش بمجرد مقارنت اراده در اول و عدم: مقارنت در ثانی کند و ظاهر است که اینمعنی یعنی مقارنت اراده با عدم مدخلیت و وقوع فعل بمجرد خلق خدایتعالی اراده را جبر محض است و وی التزام کند جبر را و بنده را در فعل خود مجبور داند و فساد اینمذهب بغایت ظاهر است والا تکلیف بیفائده بودی و ثواب و عقاب باطل شدی بلکه عقاب ممتنع بودی چه ایجاد فعل در دست دیگری و تعذیب وی بر آن فعل قبیح است و ایضا بالضروره معلوم است مدخلیت



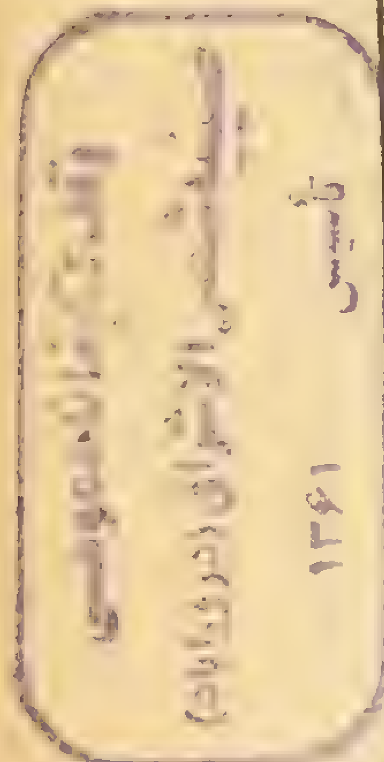
ارادهٔ ما در فعل ما باینمعنی که اگر خواهیم کنیم بخواهش خود و اگر نخواهیم نکنیم بعدم خواهش خود و این ضروریست که هیچ شبهه از خود دفع نتوان کرد و معتزله گویند بنده مستقل است در ایجاد فعل خود بدون مدخلیت اراده واجب در فعل بنده بغیر از اینکه ایجاد کرده بنده را و صاحب اراده گردانیده که بارادهٔ خود علی سبیل الاستقلال هرچه خواهد کند و هرچه نخواهد نکند بدون آنکه خواهش و اراده وی در حدوث مستند بامری خارج از وی باشد و اینمعنی تفویض محض است یعنی خدایتعالی ارادهٔ فعل را به بنده مفوض گردانیده و باو واگذاشته و این مذهب نیز باطل است چه خدای اعز است از انکه ذرهٔ از ذرات موجود تواند شد بدون استناد بارادهٔ وی لیکن بطلان این مذهب نظریست و دلیلش آنکه چون ثابت شد بطلان ترجیح بلا مرجح و امتناع وجود ممکن بدون وجوب پس لابد است مر وجود فعل را از علت موجبه و آن علت اگر ذات عبد باشد بی احتیاج بانضمام امری که حادث شود در وقت فعل لازم آید امتناع تخلف فعل معین از بنده مادام موجودا سابقا و لاحقا و این خلاف واقع است و اگر ذات عبد در علیت فعل محتاج باشد بحدوث امری خارج از ذات پس عبد مستقل در ایجاد فعل نباشد و این خلف است پس تفویض و استقلال عبد باطل باشد و چون جبر و تفویض هر دو باطل شد پس حق امر بین الامرین است چنانکه در احادیث ائمه طاهرین وارد شده و بیان اجمالیش آنست که خواجه نصیر طوسی قدس الله سره در شرح رساله فرموده که ارادهٔ عبد علت قریبه فعل است و اراده حق علت بعیده وی اشعری نظر را مقصور بر علت بعیده گردانیده و معتزلی نظر بعلت قریبه تنها نموده قایل بتفویض گشته و حق آنست که: وقوع فعل موقوفست بمجموع ارادتین چنانکه عالم اهل بیت گفته لا جبر و لا تفویض

بل امر بین الامرین و بیان تفصیلش آنکه ثابت شد احتیاج فعل بحدوث امری خارج
از ذات فاعل و آن امر ارادهٔ فاعلست و حدوث اراده مستند است بمجموع حوادثیکه
مستند اند بارادهٔ حقتعالی بوجوب انتهاء سلسلهٔ جمیع حوادث الی الواجب تعالی
و در ینموضع شبهه عظیم است و آن چنانست که هرگاه وجوب ارادهٔ فعل مستند باشد بامریکه
نه معلول عبد باشد بلکه مستند باشد بواجب الوجود جبر لازم آید چه فرقی نیست میان
ایجاد فعل عبد بواسطه اراده که عبد در و مستقل نیست چه در هر دو صورت فعل تخلف
نتواند کرد و بنده قادر بر ترک نباشد و جواب این شبهه آنست که اینمعنی ایجابست
نه جبر و ایجاب هرگاه باختیار باشد منافی اختیار نیست هر چند اختیار واجب باشد چه
در ینصورت صادق است که بنده خواست و کرد بخواهش خود و از اینکه خواهش او
از و باعداد امری دیگر واجب شود بفعل عبد ضرری در خواهش متصور نیست بلکه ایجابی که
منافی اختیار است ایجابیست که نه باختیار فاعل باشد بلکه بالطبع باشد چون ایجاب
نار مر احراق را و یا بارادهٔ غیر فاعل باشد چون ایجاب فعل بنده بارادهٔ واجب چنانکه
مذهب اشعریست و اما جبر آنست که فعل بی خواهش و ارادهٔ عبد موجود شود یعنی ارادهٔ
عبد را مدخلیتی در وجود فعل نباشد چنانکه اشعری بآن قائلست چه در ینصورت صادق
نیست که بنده خواست و کرد بخواهش خود و یا لااقل بنده خواست و دیگری کرد بسبب
خواهش بنده و همین معنی لامحاله منافی کردن بخواهش است که معنی اختیاری بودن فعل است پس
از وجوب استناد اراده موجبهٔ فعل بواجب الوجود جبر اصلا لازم نیاید و ایجابیکه لازم
آید منافی اختیار نباشد اگر گویند میان صورتین فرق باین شد که یکی بمدخلیت اراده است
و دیگری بدون مدخلیت اراده اما درین معنی فرق نشد که فعل در هر دو صورت اضطراریست





بایمعنی که قادر نیست بر ترک چه هرگاه نزد وجود داعی فعل واجب شود گو بارادهٔ خود واجب
شود پس لامحاله قادر بر ترک نخواهد بود جواب گوئیم لانسلم که در صورت اولی فعل اضطراری
باشد چه اضطراری آنست که بی مدخلیت اراده باشد و آن صورت دوم است اما
صورت اولی چون بمدخلیت اراده است اضطراری نیست و لانسلم که در صورت
اولی قادر بر ترک نباشد چه معنی قدرت آنست که فاعل اگر خواهد کند و اگر نخواهد
نکند و در صورت اولی چنین است که اگر نمیخواست و اراده نمیداشت نمیکرد گو
نتوانسته باشد که اراده نداشته باشد و در مفهوم قدرت معتبر نیست که ارادهٔ فعل
نیز مقدور باشد بلکه مقدوریت فعل معتبر است و بس اگر گویند فرق چیست که واجب
تعالی فعل در دست بنده ایجاد کند یا خیری ایجاد کند که نزد وجود آن خیر بر بنده فعل
واجب شود جواب گوئیم که فرق از زمین تا آسمان چه در صورت اول فعل را دیگری کرده
و در صورت دویم فعل را بنده خود بارادهٔ خود کرده و باید دانست که قوت وقع
این شبهه در دلها بسبب قلت تدبر است چه مفهوم نمیتوانند نکند که منشأ اعتراض
او لست بر مردم مشتبه است اینک باید تامل کرد که نمیتواند نکند که بسبب ملجا
ساختن دیگری باشد و یا بسبب آنکه فعل را دیگری میکند و بنده نمیتواند معارض وی
باشد غیر نمیتواند نکند که بسبب زیادتی خواهش بنده باشد مر کردن را مثالش
اینکه کسی را حاکم ملجا سازد بقتل کسی و کسی دیگر را بنابر عداوت قوت غضبی مثلا
بحرکت در آید و بغایت مشتاق کشتن او شود بمرتبه که نتواند خود را باز داشت از
کشتن او و برین هر دو کس صادقست که نمیتوانند که نکشند اما یکی بنابر الجای دیگری مر او را
و یکی بنابر غلبه خواهش خود مر کشتن را پس نیک تامل درین هر دو معنی کن و ببین که



تفاوت بقدر تفاوت میان زمین و آسمانست یانه و ایضا بر مردم مشتبه است مفهوم واجب
شدن فعل نزد وجود شیء که منشاء اعتراض دوم است چه این مفهوم دو احتمال دارد یکی
آنکه شیء علت فاعلی وجوب فعل باشد و دیگری آنکه شیء علت معده وجوب یا شرط
وجوب باشد و علت فاعلیت وجوب نباشد مگر ذات بنده لیکن باعداد شرط
مذکور یا شرطیه وی و مراد معنی دوم است چه در اینصورت داعی علت معده انبعاث
خواهش است در نفس فاعل و خواهش از نفس فاعل منبعث شود لامحاله بخواهش فعل
واجب شود پس بنده خود فاعل وجوب فعل خود باشد باعداد داعی که مستند است بوسائط
کثیره بواجب الوجود پس چون علت معده که داعی باشد مستند است بواجب الوجود
فعل مفوض به بنده نیست و چون علت فاعلیت فعل و وجوب فعل مرد و عبد است
لازم نیاید که فعل مخلوق خدا باشد پس جبر لازم نیاید و تفویض هم نباشد و اینست معنی
امر بین الامرین اگر گویند ذات بنده که علت فاعلیت وجوب فعل است مخلوق خدا
است پس فعل نیز مخلوق خدا باشد و واقع بایجاب خدا جواب گوئیم هرگاه فعل بنده را
باینمعنی مخلوق خدا داند قائل بجبر نیست بلکه قول بجبر آنست که فعل را بیواسطه بنده
مخلوق خدا داند اگر گویند که اینمعنی اگرچه جبر نیست اما شریک است در مفسده با جبر
چه خلق ذات عاصی مثلا که مقتضی عصیان است و تعذیب بر عصیان در قبح مثل
خلق عصیانست در دست عاصی و تعذیب بر آن بلا تفاوتی جواب گوئیم وقتی مثل او
باشد که خلق ذات عاصی برای عصیان باشد بالذات اما اگر خلق او بالذات برای
مصلحتی باشد و مفسده عصیان از وی بالعرض لازم آید هر آینه قبحی لازم نیاید چنانکه در مسئله
شر بیاید بدانکه دفع شبهه جبر باین غایت تا باین نظر رسیده گماندارم که بعد ازین اذکیا را ازین شبهه





وقعی در خاطر نماند انشاء الله العزیز والحمد لله علی فضله **فصل چهارم** در دفع شبهه
شر و بیان قضا و قدر بدانکه شک نیست در وقوع شر در عالم کون و فساد و این شرور
لامحاله ممکنند نه واجب و ممکن را لابد است از علتی و جمیع علل ممکنات منتهی است بواجب
الوجود پس لابد است انتهاء سلسله علل شرور نیز بواجب الوجود و حال آنکه ثابت شد
امتناع صدور شر از واجب الوجود و بنا بر قوت این شبهه است که ثنویه قائل شده اند
بوجود آلهین واجبی الوجود یکی فاعل خیر که یزدانش گویند و دیگری فاعل شر که اهرمنش نام
نهند و جواب این شبهه منع وجود شری است که من جمیع الوجوه شر باشد یا شریتش
غالب بود بر خیریت بلکه آنچه مسلم است وجود شریست که خیریتش غالب باشد بر شریت
و بر صاحب شبهه است اثبات ماده که شر مطلق یا غالب الشریه باشد و نحن فی
وراء المنع من ذلک بلکه هرچه مظنه شر بود چون نیک ملاحظه رود لامحاله خیریتش
غالب باشد و هرگاه چنین باشد لابد است از ایجاد چیزی که شرش قلیل باشد و
خیرش غالب باشد لان ترک وجود الخیر الکثیر لاجل شر القلیل شر کثیر و ارتکاب
اقل القبیحین هرگاه از هر دو گزیر نباشد قبیح نیست عقلا و تحقیق آنکه وجود شر هرچند
قلیل بود اگر بالذات باشد لامحاله محالست اما هرگاه بالفرض باشد و به تبعیت خیر کثیر
بود محال نیست و جمیع موادی که مظنه شر است لامحاله ازین باب است پس نه لازم
شود قول بتعدد آلهین و نه لازم آید استناد شرور بالذات بواجب الوجود و اما قضا
و قدر آن نیز منشاء اشکالی شده بیانش آنست که اتفاق اهل اسلام بلکه اکثر ملل
واقعست و احادیث مستفیض و بالمعنی متواتر که جمیع حوادث واقع شود بقضای
خدای تعالی و قدر وی و از جمله حوادث افعال عباد است پس هرگاه بقضا و حکم خدای تعالی

وتقدیر خلق وی باشد بنده را اختیاری در آن نباشد وجوابش آنست که قضا و قدر بچند
معنی وارد شده یکی بمعنی خلق کما فی قوله تعالی فقضیهن سبع سموات ای خلقهن وقوله تع
وقدر فیها اقواتها ای خلقها وایمعنی در جمیع حوادث نتواند بود چه بدلیل ثابت شده
که افعال عباد مخلوق خدای نیست دوم بمعنی ایجاب والزام کما فی قوله تعالی وقضی
ربك ان لا تعبدوا الا ایاه ای اوجب وقوله وقدرنا بینکم الموت ای الزمنا
وایمعنی نیز عام نتواند بود بلکه مخصوص واجبات است وبس سیم بمعنی اعلام وتبیین کقوله
تعالی وقضینا الی بنی اسرائیل فی الکتاب لتفسدن فی الارض وقوله الا امرأته
قدرناها من الغابرین ای اعلمنا بذلک وکتبنا فی اللوح المحفوظ وبایمعنی صحیح است
در جمیع حوادث حاصل این معنی علم واجب تعالی است بجمیع موجودات کلیه وجزئیه
چنانکه مذهب حکما است در قضا و قدر چه قضا نزد حکما عبارتست از علم اجمالی کلی و
قدر عبارت از علم تفصیلی جزئی وبنابراین اشکال از طریق علم وارد آید چه هرگاه علم واجب
تعالی متعلق باشد بافعال عباد پس خلاف آن واقع نتواند شد پس اگر از کافر کفر دانسته
واز عاصی عصیان وحال آنکه علمش ازلیست خلاف کفر وعصیان موجود نتواند شد
والا جهل لازم آید وچون ایمان وطاعت موجود نتواند شد مقدور نیز نتواند بود و مجبور
بکفر وعصیان خواهند بود وجوابش آنست که علم تابع معلوم است نه معلوم تابع علم
چه علم صورتیست مطابق معلوم پس معلوم بهر نحو که باشد علم تابع و مطابق وی باشد
پس چون کافر مثلا در لایزال اختیار کفر میکرد خدایتعالی در ازل چنین دانست که اگر در حد
ذات خود بنحوی میبود که اختیار ایمان میکرد هر آئینه مؤمنش میدانست پس علم واجب
تعالی موجب کفر کافر و ایمان مؤمن نبوده باشد وهم چنین در همه اشیا فصل پنجم

در بیان



در بیان حکمت خدایتعالی بدانکه افعال خدایتعالی را غرض نبودی هر آئینه عبث بودی
وصدور عبث ممتنع است از واجب الوجود چه واجب تعالی چون فاعل مختار است
اگر غرضی نبودی که داعی بر فعل باشد صدور فعل از او ترجیح بلا مرجح بودی واین محالست
وایضا صدور عبث از عالم قبیح است عقلا وصدور قبیح از او محال چنانکه گذشت پس
افعال خدایتعالی معلل است باغراض وچون محالست رجوع غرض بوی بسبب آنکه
غنی مطلق است پس واجب است رجوع اغراض بمخلوقات وچون غرضی که راجع
بغیر شود در حقیقت غرض نیست چه متبادر از غرض آنست که راجع شود بفاعل پس
اغراض الهی عبارت است از مصالح وحکم چه متبادر از مصلحت وحکمت آنست که راجع
شود بغیر پس خدایتعالی حکیم است در افعال چه حکیم آنست که فعل بی مصلحتی وحکمتی نکند
ولغو وعبث از او صادر نشود واگر گویند مصلحت وحکمت هر چند نفعی باشد راجع بغیر
لیکن ایصال نفع بغیر نفعی باشد برای وی والا اقل اولی باشد نظر بوی از عدمش والا
نظر بوی هیچ رجحان نباشد وترجیح بلا مرجح لازم آید وهرگاه اولی باشد ایصال نفع
بغیر برای وی پس وی باین ایصال نفع بغیر کاسب اولویتی باشد برای خود پس
مستکمل باشد بفعل خود وحال آنکه استکمال وی محالست چه هر مستکمل ناقص باشد در حد
ذات خود ونقص بر او روا نیست چنانکه گذشت جواب گوئیم که لا نسلم ایصال نفع
اگر اولی نظر بوی نباشد ترجیح بلا مرجح لازم آید چه مرجح لازم نیست که اولویت
باشد نظر بفاعل بلکه مرجح ایصال نفع بغیر ذات واجب تعالی است چه ذات او
ذاتی است مقتضی ایصال نفع بغیر بلی اگر فعل او نفع بغیر نمیداشت صدور فعل از او
ترجیح بلا مرجح میبود چه ذات او مقتضی فعل مطلقا نیست بلکه مقتضی فعلی است که

نفع بغیر داشته باشد پس اگر بالغرض نافع غیر نباشد نافع خود نیز نیست و ذات نیز مقتضی
چنین فعلی که نفعی در او نباشد نیست پس صدور چنین فعلی از او هر آئینه بلا مرجح خواهد بود
و این محالست اما هر گاه فعل نافع غیر باشد صدورش بلا مرجح نخواهد بود چه مرجحش
ذات واجب است که مقتضی نفع بغیر است پس فی الحقیقة غرض و غایت در فعل
واجب ذات واجب است چه غایت آنست که داعی بر فاعل باشد بر فعل و
چیزیکه داعی واجب است بر فعل ذات اوست که مقتضی ایصال نفع بغیر است
پس ذات او غایت فعل او باشد و فاعل و غایت در افعال الهی متحد باشند و لهذا
گفتیم که حکم و مصالح در حقیقت غرض نیست بلکه اطلاق غرض بر حکم و مصالحی که افعال
الهی مشتمل است بر و بطریق مجاز است و بر سبیل تشبیه فعل او بفعل ما یعنی فعل او مشتملست
بر چیزیکه اگر آن چیز در فعل ما میبود غرض میبود چه نفع بغیر در افعال ما موجب کمالیست
برای ما پس در حقیقت غرض باشد و در افعال واجب چون موجب کمالی برای وی
نیست پس در حقیقت غرض نیست بلکه شبیه است بغرض پس اطلاق غرض بر او
بتشبیه و مجاز باشد این بود دفع این شبهه و اشاعره متمسک باین شبهه مذکور شده
نفی غرض از فعل الهی کرده اند و از هیچکس بما نرسیده که دفع این شبهه کرده باشد بلکه قوم
در جواب ارتکاب کرده اند که مجرد ایصال نفع بغیر بی آنکه اولی نظر بفاعل باشد
مرجح فعل تواند شد و این مکابره محض است چه ایصال و لا ایصال هر گاه هر دو نظر
بفاعل مساوی باشند تا ایصال نظر بفاعل راجح نشود مرجح او نتواند شد و اولویت
هر گاه نظر بفاعل نباشد بلکه نظر بغیر باشد چگونه مرجح احد المتساویین بالنظر الی الفاعل
تواند شد و حکما تمسک باین شبهه جسته نفی قصد از واجب تعالی کرده اند بعضی گفته اند

واجب



واجب تعالی فاعل بالقصد نیست بلکه فاعل بالرضا است چه قصد لا محاله متعلق
بچیزی شود که اولی باشد نظر بفاعل و هیچ فعلی نتواند بود که اولی باشد نظر بواجب
الوجود و الا استکمال واجب لازم آید پس فعل واجب بقصد نتواند بود و مراد ایشان
از قصد قصد بالذات است نه اعم از بالذات و بالعرض پس دعوی ایشان حق
است و استدلال ایشان تمام چه مقصود بالذات البته باید که اولی باشد نظر بقاصد
پس مراد ایشان نیز اینست که مقصود بالذات و غایت در فعل الهی ذات اوست
نه فعل یا امریکه مشتمل باشد فعل بر آن مانند ایصال نفع بغیر اما رضای بالذات لازم
نیست که متعلق باولی باشد بلکه تواند بود که متعلق باحد المتساویین باشد و مرضی
لازم نیست که نظر براضی راجح باشد بلکه رجحان مرضی در نفس الامر بجهت صدور کافی
است و مرجح نظر بصدور لازم نیست که اولویت داشته باشد نظر بفاعل چه اقتضای
ذات مرجح کافیست و بالجمله فاعلیت بالرضا آنست که ذات مقتضی فعلی مشتمل بر
حکمت و مصلحت باشد چنانکه در مقابلش فاعلیت بالطبع آنست که ذات مقتضی
فعلی باشد که آن فعل ازین حیثیت که مقتضای آن ذات است مشتمل بر حکمت
و مصلحت نباشد اگر چه ازاین حیثیت که آن ذات مقتضای ذاتیست که مقتضی فعل
محکم است مشتمل بر حکمت و مصلحت تواند بود مانند افعال طبایع چه افعال طبایع
از آنجهت که مقتضای طبایعند مشتمل بر حکم و مصالح نتوانند بود چه طبایع را شعور
بحکم و مصالح نیست اما از آنجهت که طبایع مقتضای ذات واجب الوجود اند که
مقتضی افعال محکم است لا محاله مشتمل است بر حکم و مصالح **فصل ششم**
در بیان حسن تکلیف بدانکه تکلیف در لغت بمعنی بر مشقت داشتن است و در عرف

شرع عبارت از دعوت الهی است مر عباد را با مور شاقّه دعوی مشتمل بر وعد و وعید
و مراد از وعد وعده دادنست بثواب در آخرت و وعید عبارت از بیم دادنست از
عقاب در آخرت و مراد از ثواب نفع رسانیدن است از روی تعظیم و مراد از عقاب
ضرر رسانیدن است از روی اهانت و چون اینمعانی دانستی بدانکه خلاف کرده اند قائلین
بحسن و قبح عقلیین در آنکه حسن تکلیف عقلیست بمعنی اخص یا نه و مراد از عقلی بمعنی اخص
آنست که عقل مستقل باشد در ادراک جهات حسن و قبح بدون استعانت بکشف
شرع و عقلی بمعنی مذکور سابقا اعم بود از اینکه محتاج بکشف شرع باشد یا نه پس
هرچه محتاج بکشف شرع باشد شرعی بمعنی مقابل عقلی بمعنی اعم باشد و عقلی بمعنی
اخص نباشد و هرچه محتاج بکشف شرع نباشد عقلی بمعنی اخص باشد پس آنانکه
متفقند در عقلی بودن حسن تکلیف بمعنی اعم مختلف اند در اینکه عقلی بمعنی اخص نیز هست
یا نه و تکلیف بر دو گونه است یکی تکلیف عقلی مانند حکم عقل بوجوب واجبات عقلیّه
و حرمت محظورات عقلیّه چه حکم عقل دعوتیست الهی که حامل آن عقلست چنانکه شرع
دعوتیست الهی که حامل آن نبی است لهذا بعضی از اکابر گفته اند عقل شرعی است از
داخل و شرع عقلی است از خارج دوم تکلیف شرعی مانند حکم شرع بواجبات
شرعیه و محرّمات شرعیّه و شک نیست در عقلیت حسن تکلیف عقلی بلکه نزاع
در تکلیف شرعی است یعنی عقل مییابد حسن تکلیفات شرعیّه را یا نه و حق آنست که:
عقل می یابد حسن تکلیفات را اما بنظر نه بضرورت و دلیل بر حسن تکلیف آنست که نفس
ناطقه مجرّد است و صاحب قوتهای مختلفه متضادّه که اعظم آنها عقلست و شهوت
که بیکی مستعد تحصیل معرفت الهی و استحقاق قرب و جوار رب العالمین است

و بدیگری



و بدیگری مهیّای محافظت بر امور نظام بدن که غرض اصلی از آنها حفظ وجود شخصی و
نوعی انسانیست و سائر قوی بعضی جنود و اعوان عقلند و بعضی جنود و اعوان شهوت
و بغیر این از تدبیر تواند بود که طائفهٔ دوّم از قوی بر گردند بطائفهٔ اولی باعانت قوت
عقلی بدون آنکه ضرری در غرض اینطائفه متصوّر شود و اقلّ مراتب اعانت مذکوره
آنست که معارضه با قوت عقلی نکنند و ویرا از غرض اصلی وی باز ندارند و
باهمال تدبیر مذکور طائفهٔ اولی بر میگردند باعانت و خدمت قوت شهویه بطائفهٔ
دوّم بحیثیتی که مکلّف بالکلّیه از غرض اصلی خود باز ماند و از استحقاق جوار رب
العالمین محروم گردد و حال آنکه غرض اصلی از وجود انسان تحصیل استحقاق مذکور
است که غایت قوت عقلی اوست و غایت و غرض از قوّت شهوت که
موجب حفظ وجود تعلقی است نیست مگر اینکه او را در مدت وجود تعلقی میسّر
شود تحصیل استحقاق مذکور و تدبیر مذکور ضبط قوای شهویّه است از میل بطرفی:
افراط و تفریط که یکی موجب اضرار بغرض قوت عقلی است و دیگری مودّی بفوت
غرض مطلوب از خود که آن نیز منجر بفوت غرض قوّت عقلیست و ضبط مذکور مقدور
اکثر عقول نیست بلکه بوجه تمام و کمال مقدور هیچ عقلی نیست و بلکه موقوفست:
بتعریف الهی که تکلیف او امر و نواهی متحقق نتواند شد که عبارت از آنست::
تکلیف شرعی پس هر دو تکلیف از واجبالوجود حسن باشد عقلا بنا بر اشتمال
بر فائده عظیمه که بدون آن حاصل نتواند شد این بود بیان حسن تکلیف و بیان
وجوب تکلیف نیز در باب نبوت بیاید انشاء الله تعالی العزیز و چون حسن
تکلیف را دانستی بدانکه حسن تکلیف مشروطست بشرطی چند که بعضی راجعست

بنفس تکلیف وبعضی بفعل مکلّف به وبعضی بمکلّف وبعضی بمکلّف اما انچه راجعست بنفس تکلیف آنست که تکلیف مقدم باشد بر زمان فعل تا مکلّف مهیای فعل تواند شد وانچه راجع بنفس فعلست امکان فعلست چه تکلیف بمحال قبیحست عقلا وانچه راجعست بمکلّف علم اوست بحسن وقبح افعال تا امر بفعل قبیح ونهی از فعل حسن نکند وبقدر جزای هر فعل تا در ثواب نقص ودر عقاب ازدیاد واقع نشود وانچه راجعست بمکلّف قدرت اوست بر فعل وعلم او بامکان تحصیل علم بکیفیت فعل چه تکلیف عاجز از فعل یا عاجز از علم بکیفیت فعل قبیح است عقلا **فصل هفتم** در وجوب لطف بر خدایتعالی بدانکه قائلین بحسن عقلی تکلیف قائلند بوجوب لطف عقلا ولطف عبارتست از امری که مکلّف بسبب آن امر نزدیک شود بارتکاب طاعت ودور شود از ارتکاب معصیت بحیثیتی که آن امر بسر حد الجاء واضطرار بفعل طاعت واجتناب از معصیت نکشد تا موجب بطلان ثواب نشود چه موجب ثواب اختیاری بودن فعلست پس اگر مکلّف ملجأ شود بکردن فعل هرآئینه اختیار مسلوب گردد ودلیل بر وجوب لطف عقلا بر خدایتعالی آنست که واجب تعالی تکلیف کرده مر عباد را بفعل طاعت وترک معصیت وغرض از تکلیف نیست مگر امتثال اوامر که طاعت عبارت از اوست وانتهاء از نواهی که مراد از ترک معصیت اوست والا تکلیف بیفائده وقبیح بودی چه فعل بیفائده قبیح است عقلا چنانچه گذشت پس هرگاه مکلّف داند وقادر باشد بر امریکه بسبب او مکلّف نزدیک گردد بامتثال وبر او آسان شود وبسبب آسان شدن البته امتثال کند واگر آن امر نباشد دور شود از امتثال وبر او دشوار گردد وبسبب دشواری البته امتثال نکند

پس



پس هرآئینه واجب باشد بر مکلّف فعل امر مذکور که لطف عبارتست از آن تا حاصل شود غرض او از تکلیف واگر نکند امر مذکور را هرآئینه مناقض غرض خود باشد ونقض غرض از حکیم قبیح است عقلا پس فعل لطف واجبست عقلا پس اول بطریق شکل اول گوئیم ترک لطف نقض غرض است ونقض غرض قبیح نتیجه دهد که پس ترک لطف قبیح است وبعد از این بطریق قیاس استثنائی گوئیم هرگاه ترک لطف قبیح باشد فعل لطف واجب باشد لیکن ترک لطف قبیح است نتیجه دهد که پس فعل لطف واجبست وهو المطلوب وچون وجوب لطف دانستی بدانکه اگر لطف از جمله افعالیست که موجد آن خدایتعالی است واجبست بر خدایتعالی ایجاد آن واگر از جمله افعالیست که ممکن است وجود آن از مکلّف واجبست بر خدایتعالی اعلام مکلّف بآن فعل وواجب گردانیدن آن فعل بر مکلّف والا که اگر واجب نگرداند آن فعل را بر مکلّف هرآئینه جائز خواهد بود که مکلّف ترک آن فعل کند ومنجر شود بترک مکلّف ونقض غرض لازم آید واگر از جمله افعالیست که از غیر خدایتعالی وغیر مکلّف صادر شود افزوده شود در شرط حسن تکلیف بفعلی که فعل مذکور لطف باشد در آن فعل علم بوجود وصدور لطف از فاعل وی والا تکلیف بفعلی که لطف در و معلوم الوجود نباشد نقض غرض خواهد بود **فصل هشتم** در بیان وجوب اصلح بر خدایتعالی بدانکه چون ثابت شد که فعل خدایتعالی مبنی بر حکمت ومصلحت است ومصلحت بر دو گونه است یکی نظر بهمه موجودات که نظام کل عبارت از آنست ودیگر نظر بهر موجود بخصوص واول مقدم است بر ثانی یعنی هرگاه چیزیکه مقتضای مصلحت کل باشد ومنافی مصلحت جزو یا بر عکس واجب است

تقدیم مقتضای کل بر مقتضای جزو عقلا البته پس خلافست در اینکه آیا هر کدام از مصلحتین واجب است که بر اتم وجوه ممکنه باشد یا نه جمهور قائلین بحسن و قبح عقلی بر مذهب اولند و جمهور منکرین بر مذهب ثانی و حق مذهب اولست چه هرگاه مصلحت اتم که اصلح عبارت از آنست مانع نداشته باشد و حالانکه داعی بر وجودش البته متحقق است چه اصل مصلحت داعیست بوجود او پس هر آئینه امساک اصلح و افاضه غیر اصلح با وجود آنکه ترجیح مرجوحست قبیح نیز هست عقلا از آنجهت که ترک اصلح است و اخذ غیر اصلح و این مذموم است عقلا بالضروره پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم هرگاه ترک اصلح قبیح باشد وجود اصلح واجب باشد لیکن ترک اصلح قبیح است نتیجه دهد که پس وجود اصلح واجب است پس معلوم شد که وجوب اصلح تنها همین وجوب عنه نیست تا لازم آید که محل نزاع نباشد بلکه وجوب علیه نیز هست که محل نزاعست پس لازم نیاید اعتراض که وجوب بسبب وجود داعی و عدم مانع وجوب بمعنی لزوم وجود معلولست مر علت تامه را و این وجوب عنه است نه بمعنی استحقاق ذم بر ترک که وجوب علیه است و اینست محل نزاع و چون گفتیم که مقدم است احد المصلحتین بر آن دیگر پس اگر مصلحت اتم که اصلح عبارت از آنست مصلحت کل باشد متعین است در وجوب خواه منافی مصلحت جزو باشد و خواه نه و اگر مصلحت جزو باشد و منافی مصلحت اتم کل نباشد نیز واجب است و اگر منافی مصلحت اتم کل باشد واجب نیست پس مندفع شد بسیاری از شبهه منکرین مانند اینکه گویند اصلح بحال کافر مبتلی تمام عمر با مرض و آفات آنست که در اصل مخلوق نگردد یا در طفولیت بمیرد یا مسلوب العقل باشد

نه اینکه



نه اینکه بماند تا موجب خلود در نار گردد و هم چنین اصلح بحال عباد آنست که در همه وقت انبیاء و اولیاء موجود باشند و هرگز نمیرند تا هدایت عباد در جمیع امور کنند و ابلیس و ذریت وی هرگز نباشند تا اغوای عباد نکنند و حال آنکه واقع اماتهٔ انبیاء و اوصیاء است و ابقای ابلیس و ذریت وی و وجه اندفاعش دانسته شد چه حدوث حوادث مستند اند بمجموع اموریکه مستند اند بواجب تعالی و اینمعنی : اعنی ترتیب اسباب در حدوث حوادث و توسیط وسایط در وجود مسببات بنابر مصلحت راجع بنظام کل است که نقض آن مصلحت برای مصلحت جزو بر تقدیر تسلیم نتواند کرد و حال آنکه اصلحیت مذکوره در محل منع است بلکه اصلح بحال کافر مذکور ابقای وی است تا در معرض استحقاق خلود در جنت در آید و وجوب خلود در نار لازم نیامده مگر از سوء اختیار خودش و هم چنین اصلح بحال عباد مکلفین نیست که در بعضی اوقات انبیاء نباشند و اوصیاء نیز مختفی باشند تا سبب مجاهده مردم گردد در تحصیل علوم دینیه و فوز بدرجات مجتهدین و علمای راسخین و چون وجوب اصلح را معلق ساختیم بعدم مانع لازم نیاید که هر اصلحی که متصور شود واجب باشد پس مندفع شد این شبهه نیز که گویند مقدورات الٰهی غیر متناهی است و هر مرتبه را که اصلح فرض کنی اصلح از آن ممکن است الی غیر النهایه فیلزم ان لایمکن تادیة الله ما هو الواجب علیه و وجه اندفاعش آنست که عدم تناهی مقدورات الٰهی بحسب امکان ذاتیست نه بحسب امکان وقوعی و این مجمع علیه است و وجوب رعایت مصالح و انتفای مفاسد است که غیر متناهی بحسب امکان ذاتی را متناهی بحسب امکان وقوعی ساخته پس هر اصلحی لانسلم که اصلح از آن ممکن الوقوع باشد

یکی دیگر از شبهه ها اینست که گویند اگر اصلح واجب باشد لازم آید که خدا یتعالی تفضل بر کسی کند نتواند کرد چه هر چه کند ادای واجبی باشد مانند رد ودیعت و حفظ امانت پس لازم آید که خدا یتعالی استحق شکر نباشد و نیز لازم آید که دفع بلیات و انجاح حاجات نتواند کرد و بطلان فائده دعا و سؤال لازم آید چه هر چه اصلح است کرده یا کند البته و تغیر واجب نتواند کرد و این شبهه از اعظم شبهه این باب است وجوابش آنست که استحقاق شکر بر ابتدای وجود و اصل ایجاد است که تفضل محض است چه بر او واجب نیست که کند بلکه واجب است که اگر کند خوب کند و بد نکند چه قبیح عقلا آنست که کسیکه کاری کند و خوب تواند کرد نکند و بد کند نه آنکه کاری داند و نکند اگر سؤال کنند که ابتدای وجود نیز مبنی بر مصلحت است و رعایت اصلح نیز در او معتبر پس واجب باشد جواب گوئیم که سخن در نسبت که ابتدا بوجود اصلح و جوابش غیر مسلم است بلکه تحقق وجوب اصلح بعد از ابتدای وجود است و سرش آنست که پیش از اراده ایجاد امر یکه مستدعی اصلحیت باشد متحقق نیست تا رعایت آن واجب شود بلکه امر مستدعی اصلحیت بعد از اراده ایجاد و تصور نظام تحقق پذیرد و بالجمله اراده ابتدای ایجاد تفضل محض است و موجب استحقاق شکر و حال آنکه وجوب فعل منافی استحقاق شکر بودن مسلم نیست چه شکر نیست مگر بر جمیل اختیاری و دانستیکه وجوب عنه منافی اختیار نیست چه جای وجوب علیه که متصور نیست مگر بنا بر اختیار و اما بطلان فائده دعا و سؤال گاهی لازم آید که دعا و سؤال از اسباب مقتضیه مصلحت نباشد لیکن از اسباب مصلحت است چه گاه باشد که وجود مسئول عنه برای سائل مصلحت نباشد پس رعایت اصلح واجب شود و بسبب دعا مصلحت بهم رسد و رعایت اصلح واجب گردد

باب



**باب سیم** در نبوت و مراد از نبوت اعتقاد کردن است بوجوب بعثت انبیا و تصدیق ایشان فی کل ما جاؤا به من عند الله تعالی بتخصیص پیغمبر ما محمد بن عبد الله صلی الله علیه و آله اجمعین و نبی عبارتست از انسان مبعوث از جانب خدایتعالی بجهت تبلیغ اوامر و نواهی الهی به بندگان اعم از اینکه صاحب شریعتی علی حده باشد یا نه و اعم از اینکه کتاب آسمانی باو نازل شده باشد یا نه و شریعت عبارتست از طریقه نبی که مشتمل باشد بر کیفیت عمل باوامر و نواهی الهی و کتاب عبارتست از کلام مجید الهی که جبرئیل آورنده آن باشد بنبی اعم از اینکه بر لوحی یا برمانند لوحی نوشته آورده باشد و یا آن کلام را جبرئیل بر نبی خوانده باشد و نبی یاد گرفته و جبرئیل عبارتست از ملکی که آورنده پیغام الهی باشد به نبی تا نبی به بندگان برساند و رسول گاهی بمعنی نبی اطلاق می شود و گاهی تخصیص می یابد به پیغمبری که با او کتابی یا شریعتی علی حده باشد و لفظ نبی صیغه فعیل است بمعنی فاعل و مشتق است از نبأ بمعنی خبر بنابرین که آورنده خبر است از جانب خدایتعالی و یا از نبوت بمعنی رفعت بنا بر اینکه رفیع الشأنست و درین وقت فعیل بمعنی مفعول است یعنی رفیع گردانیده است خدایتعالی شان او را و درین باب چند فصل است

**فصل اول** در بیان حسن بعثت انبیاء و وجوب آن عقلا بدانکه بعثت انبیاء مشتملست بر فواید بسیار اول تقویت عقل در احکامیکه مستقل است بیافتن آن و تنبیه کردن و آگاه گردانیدن عقل بجهت تحصیل معرفت الهی که سرمایه حیات و بقای جاودانی و سعادت دوجهانی است چه معرفت اگرچه عقلی است لیکن عقول مردم بنابر آنکه در لذات جسمانی و شهوات حسی حیوانیکه میل و رغبت بآن بالطبع غالبست بر انسان

فرو رفته اند پنداری در خوابند و همچنانکه حواس در وقت خواب ادراک محسوسات نتوانند
کرد عقل نیز با فرو رفتگی در لذّات ادراک معقولات نتوانند کرد پس دعوت انبیاء
مر ایشانرا از خواب غفلت بیدار میکرداند تا متوجّه ادراک معقولات و تحصیل معارف
توانند شد سیوم دلالت کردن بچیزیکه نافعست از افعال و اخلاق مر نفس مردم را
و بچیزیکه نافعست از اغذیه وادویه مر بدن مردم را و دلالت کردن بچیزی از افعال
و اخلاق که ضرر رساننده هست مر نفس را و بچیزی از اغذیه وادویه که ضرر رساننده است
مر بدن را چه اکثر منافع و مضار بدنی نیز مستفاد از انبیاءست چنانکه جمیع منافع و مضار
نفسانی مستفاد از ایشانست بسبب آنکه طریق دیگر نیست مر عقل را بمعرفت:
مضرت و منفعت غذا و دوا اگر بتجربه و تجربه موقوفست بمرور زمانی و مدتی که ممکن
است در آنمدت فساد و هلاک جمیع مردم پس لابدّست از وجود کسیکه از جانب
خدایتعالی عارف باشد بمضار و منافع اشیاء و لهذا اول فردی از افراد انسان
که خدایتعالی خلق کرد پیغمبری بود چهارم حفظ نوع انسانی و بیانش آنست که انسان
مدنی بالطبع است یعنی افراد انسان بالطبع محتاجند بمدد و معاونت یکدیگر در
امور معاش و حیات چه تحصیل غذا و لباس و مسکن و آلات زرع و سلاح جنگ
بجهت دفع عدو و مانند آن از امور صناعیّه که موقوفست بصناعت انسان
و محتاجست بهمهٔ آنها هر فردی از افراد انسان مقدور هیچ افرادی از افراد انسان
به تنهائی نیست بالقدره بلکه موقوفست باجتماع جماعتی از مردم در مکانی که در آن
مکان بهم نزدیک توانند بود تا هر کدام مشغول شوند بصناعتی و از مجموع صناعتها
آسان شود تحصیل اسباب معاش و مدینه عبارت از مکان مذکورست و انسان محتاجست



یعنی محتاجست به بودن در مدینه تا آسان شود معاونت یکدیگر پس چون نوع:
انسان محتاجست باجتماع و معامله با یکدیگر و ظاهرست که اجتماع و معامله مظنّه:
وقوع جور و ظلم و هرج و مرجست که موجب اختلال امر اجتماع و فساد فائده تمدّن
است پس لابدّست از وجود عدل که بسبب آن هر کس بحق خود کفایت کند
و عدل عبارتست از تسویهٔ حقوق یعنی احقاق حق کسی بقدریکه مستحق آن باشد
بی زیاده و نقصان و ظاهرست که جزئیات حقوق غیر محصورست و ضبط همهٔ آنها
بر وجه جزئی غیر مقدور پس لابدّست در تحقق عدل از وضع قوانین و قواعد کلّیه که
از آن قانونها و قاعده های کلیه استنباط جزئیات عدل در حقوق جزئیه توان
کرد و آن قوانین موقوفست بواضعی و قرار دهنده و آن واضع لامحاله شخصی
باشد که همهٔ کس اطاعت او و عمل بقرارداده او کنند و هیچکس را یارای تخلّف
نباشد پس لابدّست که آنشخص صاحب سیاست و قدرت بر جزا دادن
و زجر کردن باشد تا همه مردم طوعاً و کرهاً انقیاد وی کنند و اوامر و نواهی وی
در مردم نافذ و جاری شود و ظاهرست که این منزلتی است بغایت عظیم
که هر کس را هوای آن در سر افتد و هیچکس بدل آن بدیگری نتواند کرد پس لابد
است که صاحب آنمنزلت مخصوص و مؤید باشد بآیات و معجزات از جانب
خدایتعالی تا دیگری با او در آنمنزلت منازعت و مخاصمت و دعوی همسری
و همچشمی نرسد و مراد از منزلت نیست مگر چنان شخصی و از نبوت نیست مگر چنان
منزلتی پس ثابت شد احتیاج حفظ انسانرا بتحقق نبوّتی و وجود پیغمبری بجهت
اشتمال بر لطف که در هیچ شریعتی نیست که اخبار بثواب و عقاب بر واجبات

و منهیات نباشد و خبردار شدن بثواب و عقاب مقربیست مر مکلّف را بتکالیف عقلیه را بالفعل واجبات عقلیه و ترک منهیات عقلیه و ایضاً هیچ شریعتی نیست مگر که مشتمل است بر تکالیف شرعیّه مقرب مکلّف است بتعهد تکالیف عقلیه نیز لا محاله پس نبوّت از دو جهت مشتمل باشد بر لطف و این فوائد خمسه دلیل است بر حسن بعثت بنا بر اشتمال بر فوایدیکه حاصل نتوانند شد بدون بعثت و فائده خامس اعنی اشتمال بر لطف دلیل است بر وجوب بعثت نیز بنا بر وجوب لطف بر واجب تعالی چنانکه گذشت و چون احد وجهی اشتمال بعثت بر لطف اشتمال وی بود بر تکالیف شرعیّه ثابت شد وجوب تکلیف شرعی بنا بر آنکه لطفست در تکالیف عقلیّه

**فصل دوّم** در بیان وجوب عصمت انبیاء بدانکه مراد از عصمت غریزه ایست که ممتنع باشد با آن صدور داعیّه گناه و بسبب امتناع داعیّه گناه ممتنع باشد صدور گناه با قدرت بر گناه و فرق میان عصمت و عدالت آنست که عدالت ملکه ایست کسبی که مانع باشد از صدور گناه نه منع از داعیه گناه و منع از گناه نیز هر دو اغلبی باشد نه کلّی پس با وجود عدالت صدور گناه ممتنع نباشد و با وجود عصمت صدور گناه ممتنع باشد اگرچه قدرت بر گناه حاصل باشد چه امتناع بسبب عدم داعی منافی قدرت نیست چنانکه وجوب بسبب داعی منافی قدرت نیست و عصمت لطفی است که خدا تعالی مخصوص ساخته بجماعتی که حصول غرض الٰهی از وجود آن جماعت موقوفست بوجود آن لطف مانند انبیاء چه غرض الٰهی از بعثت انبیاء تبلیغ است و فائده تبلیغ حاصل نشود مگر بحصول علم یقینی بصدق انبیاء و حصول علم یقینی موقوفست بر امتناع صدور کذب و امتناع صدور کذب موقوفست بعصمت





پس عصمت انبیاء واجب باشد به سه وجه یکی آنکه عصمت لطفست مر انبیاء را در تبلیغ که تکلیفی است مخصوص بایشان چه لطف آنست که مقرب مکلّف باشد باداء تکلیف و عصمت نیز مقرب انبیاء است باداء تکلیف مخصوص که تبلیغ است دوّم آنکه عصمت انبیاء لطف است مر مکلّفین را در تصدیق انبیاء که تکلیفی است مر مکلّفین را چه با وجود عصمت انبیاء مکلفین نزدیک شوند بتصدیق ایشان و در تقریر این هر دو وجه بطریق شکل اول گوئیم عصمت انبیاء لطف است و هر لطف واجب نتیجه دهد که پس عصمت انبیاء واجب است سیوم آنکه حصول غرض الٰهی از بعثت انبیاء موقوفست بعصمت انبیاء پس اگر عصمت نباشد غرض الٰهی حاصل نشود پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم اگر عصمت انبیاء واجب نباشد نقض غرض الٰهی لازم آید لیکن نقض غرض الٰهی ممتنع است نتیجه دهد که پس عصمت انبیاء واجب باشد و چون وجوب عصمت ثابت شد پس هر شخصی که نبوّتش ثابت شود جزم حاصل شود که معصوم است پس طریق علم بتحقیق عصمت در نبی نبوّت اوست و بدانکه خلافست در اینکه عصمت انبیاء از چه چیز واجب است از کذب تنها یا از غیر کذب نیز و کذب در تبلیغ یا در غیر تبلیغ نیز و غیر کذب کبیره یا صغیره نیز و صغیره خسیسه یا غیر خسیسه نیز و هر کدام عمداً یا سهواً نیز و بعد از بعثت یا قبل از بعثت نیز و حق وجوب عصمت انبیاء است مطلقاً از کذب و غیر کذب کبیره و صغیره عمداً و سهواً بعد از بعثت و قبل از بعثت اما از کذب در تبلیغ بنا بر منافات با تبلیغ و اما از کذب در غیر تبلیغ و از غیر کذب نیز مطلقاً بسبب وجود اتباع چه جواز صدور ذنب مطلقاً منافی اتباع است اما بعد البعثة فظاهر و اما قبل البعثة لحصول النفرة المانعة

عن الاتباع ولو بعد البعثة پس در تقریر مطلبین بطریق استثنائی متصل گوئیم اگر صدور
کذب در تبلیغ از نبی جائز بودی غرض تبلیغ باطل شدی لیکن غرض تبلیغ باطل نتواند
شد نتیجه دهد که پس صدور کذب در تبلیغ جائز نتواند بود و گوئیم اگر صدور ذنب
مطلقا از نبی جائز بودی اتباع واجب نبودی لیکن اتباع واجب است نتیجه دهد
که پس صدور ذنب مطلقا جائز نیست و بطریق قیاس استثنائی منفصل گوئیم اما ان یکون النبی
جائز الکذب فی التبلیغ واما ان یکون غرض التبلیغ حاصلا لکن غرض التبلیغ واجب الحصول نتیجه دهد
که فلا یکون النبی جائز الکذب فی التبلیغ و گوئیم اما ان یکون النبی واجب الاتباع واما
ان یکون جائز الذنب مطلقا لکنه واجب الاتباع نتیجه دهد که فلا یکون النبی جائز الذنب
مطلقا و بدانکه چنانچه واجب است عصمت انبیاء از ذنوب واجب است تنزه
انبیاء از جمیع عیوب جسمانی و اخلاق ذمیمه نفسانیه و امراض مزمنه و خساست ذات
و دنائت او و کفر آباء و امهات و رذالت قبیله و بالجمله جمیع اموری که موجب
تنفر طبایع باشد تا مانع از گرویدن مردم باو نشود و هم چنین واجب است اتصاف
او بصفات کمال و اخلاق حسنه و شمائل جمیله و کرامت آباء و شرافت قبیله
تا موجب رغبت مردم باو و انقیاد و اطاعت او شود و دلیل برین آنکه اگر منزه
از عیوب و رذائل مذکوره و متصف بصفات و فضائل موصوفه باشد
هر آئینه امت بانقیاد وی که مکلفند بآن نزدیک و از مخالفت دور خواهند شد
پس بودن نبی بحیثیت مذکوره لطف باشد و لطف واجب است بر خدا تعالی
پس بودن بحیثیت مذکوره واجب باشد **فصل سیم** در طریق معرفت
صدق نبی نیز در دعوی نبوت بدانکه طریق معرفت صدق دعوی نبوت منحصر است



در ظهور معجزه و معجزه امریست خارق عادت که مطابق دعوی باشد و لابد است
که بیان کنیم معنی خرق عادت را بحیثیتی که ممتاز شود از اموری که مانند باشد بخرق
عادت و خرق عادت نباشد مانند سحر و شعبده و طلسمات و نیرنجات و امثال
آنها پس گوئیم هرچه حادث شود از حوادث خواه وجود و خواه عدم لا محاله او را
سببی باشد از اسباب چه خدا تعالی مصلحت درین دیده که خلق اشیاء باسباب
کند و اینمعنی اعنی خلق کردن اشیاء باسباب عادة الله گویند و اسبابیکه خدا تعالی
بجهت حدوث حوادث درین عالم تقدیر کرده بر سه گونه است اسباب ارضیه تنها و
اسباب سماویه تنها و مرکب از اسباب ارضیه و سماویه اسباب ارضیه منحصر است
در طبائع و کیفیات اجسام بسیطه و مرکبه از عنصریات و اسباب سماویه که عادت
تاثیرش درین عالم منحصر است در حرکات و اوضاع کواکب و افلاک و اسباب
مرکبه مرکب باشد ازین هر دو قسم مثل آنکه گویند دوای فلانی مثلا اگر در فلان ساعت
تناول کند فلان اثر کند و فلان اثر کند والا نکند پس هرچه حادث شود درین عالم
بسببی از اقسام ثلثه هر آئینه واقع بر مجرای عادت باشد و اگر حادث شود بدون
وساطت سببی از اسباب مذکوره هر آئینه بیرون از مجرای عادت باشد و عادت
بر آن منخرق شود و خرق عادت عبارت ازین باشد مثلا شق قمر معلوم است
بالضروره که یکی از اسباب مذکوره نتواند بود پس خرق عادت باشد و همچنین مجی
شجره بسببی از اسباب عادیه نتواند بود چه اسباب عادیه حرکت منحصر است در اراده
و طبیعت و قمر و شجره بالضروره عادم اراده است و حرکت طبیعیه یا بجهت فوق است
و یا بجهت تحت و حرکت قسریه یا جذبست یا دفع و مجی شجره حرکت است و هیچ

قسم از اقسام مذکوره نیست پس خرق عادت باشد وگاه باشد که امری حادث شود
بسببی از اسباب عادیه لیکن آن سبب خفی باشد و ناظر گمان کند که بلا سبب حادث شده
و مشتبه نشود بخرق عادت و نیرنجات و طلسمات ازین باب بود وگاه باشد که
در خیال در آید که چیزی حادث شده و در خارج خیال نباشد و سحر و جادو ازین باب
بود پس احداث امری نه از راه سببی از اسباب عادیه خرق عادت باشد و اگر
مقرون باشد بدعوی نبوت یا امامت یا امری که اختصاص بآن امر نباشد مگر از جانب
خدایتعالی و مطابق آن دعوی باشد معجزه باشد وگاه باشد که مقرون باشد بدعوی
لیکن بر عکس دعوی ظاهر شود و آنرا معجزه مکذبه گویند چنانکه نقل شده از مسیلمهٔ کذاب
که شنید بینا شدن اعوری را بدعای حضرت رسالت پناه صلی الله علیه وآله وسلم
و دعا کرد بجهت اعوری فذهبت عینه الصحیحة و دید فرعون راه باز شده در دریا بجهت
موسی و گفت من نیز مرور براین طریق کنم فغشیهم الموج فاغرقوا جمیعاً و دید عصمت
خلیل سلامت ابراهیم را در آتش و گفت من نیز آتش را بر خود برد و سلام کنم فجائت
نار فاحرقت لحیته و خرق عادتی را که دلالت کند بر بعثت پیغمبری قبل از بعثت
ارهاص گویند مانند انکسار ایوان کسری و انطفای آتشکدهٔ فارس و انغماز بحیرهٔ ساوه
در شب مولود پیغمبر ما صلی الله علیه وآله وسلم و تظلیل غمامه و تسلیم احجار بر او قبل از
بعثت و آنها لامحاله از معجزات آنسرور است و ارهاص بمعنی انتظار بردن است که گویا
انتظار بعثت میبرد پس ارهاص نیز در حکم مقارنت دعوی است و اگر خرق عادت
مقرون بدعوی نبود آنرا کرامت گویند چنانکه گاهی از اولیاء الله صادر می‌آید چنانکه
از مریم علیها السلام کما دل علیه قوله تعالی کلما دخل علیها زکریا المحراب وجد عندها





رزقا قال یا مریم انی لک هذا قالت هو من عند الله و چنانکه از آصف بن
برخیا کما دل علیه قوله تعالی انا آتیک به قبل ان یرتد الیک طرفک و چون
کرامات اولیاء مقرون بدعوی نیست مشتبه بمعجزه نشود و چون صدورش نه از راه
اسباب عادیه است با فرض کثرت از حد خرق عادت بدر نرود و اما امثال سحر
و شعبده چون از راه اسباب عادیه خفیه است اگر مقرون بدعوی هم باشد از معجزه
ممتاز بود و علامت سحر و نظایر وی آنست که عالمان آن فن معارضهٔ وی توانند کرد
بخلاف معجزه که هر چند ساحران مثلا ماهر باشند در فن سحر معارضهٔ وی نتوانند کرد
چنانکه از قصهٔ سحرهٔ فرعون ظاهر است و سرش آنست که هر چه از راه اسباب
عادیه است هر چند خفی باشد بتعلیم فرا توان گرفت و از عهدهٔ معارضهٔ آن بدر توان
آمد اما هر چه نه از راه اسباب عادیه بود از طریق علم و تعلم راه او نتوان دانست
تا معارضهٔ او توان کرد چه علم راهی ندارد بغیر از راه اسباب عادیه و چون اسباب
عادیه نبود راه علم مسدود بود و چون حقیقت معجزه دانستی بدانکه دلالت معجزه
بر صدق صاحب معجزه بنابر آنست که چون صدورش بمحض ارادهٔ خاص الهی
است بی واسطه اسباب عادیه پس هرگاه مقارن دعوی شخصی شود مر اختصاص او را
از جانب الهی مثل آن باشد که یکی از مقربان ملکی از ملوک ادعا کند بجماعتی در
حضور ملک رسالت ملک را بجانب ایشان و ایشان حجتی از وی طلب کنند
بر صدق این دعوی را او گوید حجت من اینست که ملک بخلاف عادت خود
سه مرتبه مثلا برخیزد و بنشیند و ملک مقارن شنیدن این سخن سه نوبت
چنان کند هر آئینه شک نماند آنجماعت را و علم ضروری حاصل شود بتصدیق

ملک مر آن رسول را وایخال بعینها حال مقارنت معجزه است مر دعوی نبوّت را
اما بیان اینکه ثبوت دعوی نبوت را راهی بغیر از معجزه نیست آنست که دعوی
نبوت ادّعای خصوصیتی است موهبتی نه کسبی و عقل را هیچگونه اطلاعی باسباب آن
خصوصیت نیست تا استدلال لمّی بر دتوان کرد پس منحصر شد طریق اثبات آن
در استدلال انّی که راه اثر بمؤثّر باشد و اثری که دلالت بخصوص مؤثر کند باید که
مخصوص باشد بآن مؤثّر خاص و چون نبی شخصی است بشری جمیع آثار او مماثل باشد
با آثار سایر افراد بشر و تمیز در استجماع کمالات نیز چون اعمّ است از نبوّت دلالت
بخصوص نبوت نکند بلکه چیزی که دلالت بخصوص تواند کرد اثریست که مخصوص نبی
باشد من حیث النبوّه و آن نتواند بود مگر معجزه مقترنه بدعوی نبوّت پس راه اثبات
نبوّت منحصر باشد در ظهور معجزه **فصل چهارم** در بیان نبوت پیغمبر ما محمّد بن
عبدالله بن عبدالمطلب بن هاشم بن عبدمناف صلّی الله علیه و آله چون دانستیکه
اثبات نبوّت شخصی از اشخاص راهی ندارد بغیر از ظهور معجزه و معجزه ظاهره از معجزات
آن سرور انبیاء برای ما محرومان سعادت ادراک زمان نبوّت منحصر است در دو
معجزه یکی ظاهر بالعین و دیگری ظاهر بالمعنی اما معجزه ظاهره بالعین قرآن مجید است
و ظهور او ثبوت او است بتواتر و تواتر خبر دادن جماعتی است بوقوع امری از امور
که آنجماعت از کثرت بحدّی باشند که عقل تجویز اتفاق ایشان در کذب نکند
و باید که خبر ایشان بمشاهده حسی منتهی شود باینمعنی که خود مشاهده کرده باشند و یا
شنیده باشند از جماعتی دیگر که از کثرت بحیثیت مذکوره باشند و ایشان نیز از
جماعتی دیگر کذلک تا منتهی شود بجماعتی که مشاهده آن امر کرده باشند و بحیثیت مذکوره

باشند



باشند چه در تواتر شرط است که کثرت مخبرین در مراتب طرف و واسطه
بالغ بحدّی باشد که عقل تجویز کذب در هیچ مرتبه نکند و لامحاله تواتر مفید علم قطعی است
چه علم ما ببلدان بعیده مانند مصر و شام و چین و ختای و ملوک ماضیه مانند کیخسرو و
افراسیاب و کتب مؤلّفه مانند شفا و کشاف حاصل نیست مگر از تواتر و حال آنکه
علم ما باین امور قطعی است بحدیکه قابل تشکیک نیست و هم چنین متواتر است بحدّیکه
از احدی شک در و منقول نشده که محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله و سلّم دعوی نبوت
کرده و دعوی خود را مقترن باتیان قرآن مجید ساخته و تحدی بآن کرده یعنی در معرض
معارضه آن در آورده جمیع بلغای کامل در بلاغت و فصیح بالغ در فصاحت را
از عربان کامل در عربیت که در بسیاری و کثرت در رمال و مشهور بنهایت عصبیت
و جدال بودند و معلوم است کمال بلاغت و فصاحت بلغای عرب در زمان
جاهلیّت بمرتبهٔ که کاملان عرب و عجم در مدّت هزار سال و کسری که زمان اسلام
است با آنکه در همه فنون کمالات و فضائل سر آمد و زائد بر کاملان جمیع اقران سابقه
شدند و کاملان عرب در زمان اسلام با سلیقه عربیت مهارت در فنون علوم
عربیّت را نیز جمع کرده بودند و ظاهر است که کمال سلیقه و کسبیکه باهم جمع شود
بمراتب اتم و اکمل از احدهما خواهد بود و بلغای عرب جاهلیّت متفرد بکمال سلیقه
در عربیّت بودند و فنون علوم عربیّت در آنزمان نبود و با وجود این بلغای زمان
اسلام در نهایت مدید در بلاغت و فصاحت بعشری از اعشار بلغای جاهلیّت
نرسیدند و اینمعنی ظاهر است بر هر احدی از متتبعان کلام عرب از خطب و رسائل
و اشعار و مسلم است نزد همه بمرتبه که از احدی شکی و خلافی در ینمعنی نقل نشده

و بلغای جاهلیّت با اینهمه قدرت در بلاغت و تعصّب عظیم در دین جاهلیّت خود
و حمیّت عظیم در جاهلیّت خود و مبالغه و اهتمام شدید در نفی امر پیغمبر ما صلّی الله علیه و آله
در مقامات مختلفه در معرض معارضه با اقصر سوره و بعضی از سور قرآن در آورده و هیچکدام
در برابر آن ایشان بکلامیکه بکلام اذنای عرب بلکه عجم اشتباهی داشته باشد نیز نتوانستند
نمود و ظاهر است که اگر ایشان میکردند هر آئینه بنقل متواتر بما میرسید و در جمیع اقطار
عالم شایع میشد چه توفر دواعی بر نقل امثال این ظاهر است و حال آنکه باخبار آحاد
و روایات شاذه نیز معارضه قرآن نقل نشده حتی اینکه کلمات واهیه مسیلمه کذاب
که ادعای نبوت مینمود و آنرا خرفات را وحی منزل خود میدانست مثل الفیل ما الفیل
ما ادریک ما الفیل له ذنب وثیل و خرطوم طویل نقل شده و از متحدین قرآن در مقام
تحدی چیزی نقل نشده و بعضی از اکابر بلغای آنقوم مثل ولید بن مغیره از نهایت حسد
و عداوت خود و بالتماس صنادید قوم خود شبها می‌نشست و فکر میکرد و تقریر
اموری چند مینمود که شاید طعن قرآن بآن تواند نمود بلکه تقدیر کلماتی مینموده که شاید
در مقام تحدی ایشان بآن تواند کرد و چون صباح قوم او بامید تمام بر در خانه او مجتمع
میشدند از نهایت وهن و سستی اظهار آن نتوانست نمودن نقلست که ولید روزی
بآنسرور گذشت در حالتیکه تلاوت سوره حم سجده مینمود بقوم خود رسیده گفت لقد
سمعت من محمّد آنفا کلاما ما هو من کلام الانس و الجن ان له لحلاوة و ان علیه لطلاوة
و ان اعلاه لمثمر و ان اسفله لمغدق و انه لیعلو و لا یعلی یعنی بتحقیق که شنیدم از محمد در این روز
کلامی که نیست از کلام انس و جن بدرستیکه مر آنکلام را حلاوت عجیبی است و حسن و قبول
طرفه بدرستیکه بالایش نتیجه دهنده است و پائینش نفع رساننده و بدرستیکه او فایق



و غالب شود و چیزی بر او فایق و غالب نتواند شد پس قوم گفتند صبا الولید یعنی مایل
بجهل شد ولید که تحسین کلام او تا باین غایت کرد و قطع نظر از عدم نقل معارضهٔ قرآن
کرده ظاهر است که اگر معارضه میتوانستند کرد هر آئینه محتاج بمقاتله و محاربه نمیشدند
و مقاتله بسیوف را بر معارضه بحروف اختیار نمیکردند و کشته نمیشدند و بهلاک
نمیرسیدند و حال آنکه تواتر محاربات عظیمه و مقاتلات شدیده فیما بین آنقوم و اصحاب
محمد صلّی الله علیه و آله که موجب هلاک و افنای کافهٔ صنادید و اعیان آنقوم گردید
از تواتر جنگ رستم و افراسیاب گذشته و چنانکه علم قطعی باین حاصل است
بآن نیز حاصل است و چون معارضه قرآن نکردند و بقتال و هلاک خود راضی شدند
علم قطعی حاصل شد که قادر بر معارضه نبودند و چون تحدی بقرآن واقع شد و
معارضه واقع نشد با کمال قدرت متحدین در معارضه اگر قرآن از جنس کلام بشر
میبود بایستیکه مثل اقصر سوره از دمی آوردند پس ثابت شد معجزه بودن آن و اینکه
قرآن نه از جنس کلام بشر است و خلافست در میان علما که وجه اعجاز قرآن چیست
اکثر بر آنند که بلاغت وجه اعجاز قرآنست لکونه فی الطبقة العلیا من الفصاحة و
الدرجة القصوی من البلاغة علی ما یعرفه فصحاء العرب بسلیقتهم و علماء الفرق بمهارتهم
فی فن البیان و بعضی بر آنند که اسلوب غریب و نظم عجیب که بغایت مخالفت
با اسلوب و نظم کلام عرب در اشعار و رسائل و خطب دارد موجب اعجاز قرآن
شده و بعضی بمجموع امرین قائلند یعنی اجتماع هر دو امر وجه اعجاز است و هر یک
جداگانه سبب اعجاز نتواند شد و جماعتی گویند وجه اعجاز صرفه است یعنی خدای تعالی
صرف کرده همم متحدین را از معارضهٔ قرآن مع قدرتهم علیها و الکل محتمل و الله اعلم

هو الاوّل و چون معجزه بودن قرآن ثابت شد بطریق شکل اوّل گوئیم محمّد بن عبد الله صلی الله علیه و آله و سلم دعوی نبوّت کرده و اظهار معجزهٔ قرآن نمود کما ثبت بالتواتر و هر که دعوی نبوّت کند و اظهار معجزه نماید پیغمبر است کما بیّنا انّ المعجزة دالّة علی صدق صاحبها نتیجه دهد که پس محمد بن عبد الله صلی الله علیه و آله و سلم پیغمبر است و اما معجزه ظاهر بالمعنی مجموع خوارق عادات است که در خارق عادت بودن هیچکدام شکی نیست مانند شق قمر و تسبیح حصاة و حنین جذع و مجیٔ شجره و نبوع الماء من بین اصابعه و اشباع الخلق الکثیر من الطّعام القلیل و مکالمات الحیوان العجم و الاسراء الی المسجد الاقصی و العروج الی فوق السماء الی غیر ذلک مما هو فی الکتب مسطور و فیما بین النّاس مشهور که هر یک باخبار احاد منقول شده بعضی مستفیض و بعضی در استفاضه و شیوع نزدیک بحدّ تواتر لیکن هیچیک بحدّ تواتر نرسیده و قطعی نشده و اسراء و عروج اگرچه اصل هر یک مقطوعست و در قرآن وارد لیکن بحسب کیفیت منقولست بخبر واحد امّا قدر مشترک میان مجموع منقولات باخبار آحاد که متضمّن است هر یک مر آنرا مضمون اینجمله است که محمد بن عبد الله صلی الله علیه و آله و سلم ادعی النبوّة و اظهر المعجزه پس خصوص معجزه مثل شق قمر و حنین جذع مثلا اگرچه منقول است بخبر واحد امّا اصل اظهار معجزه با دعوی نبوّت مع قطع النظر عن الخصوصیات که مضمون جملهٔ مذکوره است منقولست بتواتر و ازینجهت گفتیم که این معجزه ایست ظاهر بالمعنی یعنی متواتر بالمعنی است و بالجمله علم ما بمضمون اینجمله مانند علم ماست بشجاعت رستم و عدالت کسری و جود حاتم و با آنکه هر یک از وقایع رستم و حکایات کسری و حاتم نیست مگر منقول بخبر واحد لیکن مضمون مجموع متواتر است

ومعلوم



و معلوم است فکذلک فیما نحن فیه پس چون دعوی نبوّت باظهار معجزه مطلقه معلوم شد انتاج مطلوب بهیأت شکل اوّل چنانکه مذکور شد آسان باشد و چون نبوّت پیغمبر ما صلّی الله علیه و آله و سلم بدلیل قطعی ثابت شد نسخ ملل سابقه و ختم نبوّت و عموم نبوّت او و فضل او بر سائر انبیاء و سائر ما ثبت منه بقول او و بقرآن منزل بر او ثابت شود و حاجت بدلیل دیگر نبود و شبههٔ یهود در ابطال نسخ که متضمّن ابطال نبوّت پیغمبر ما صلّی الله علیه و آله و سلم باشد در غایت وهن و ضعف است و آن چنانست که گفته اند اگر ملّت منسوخ مستلزم مفسده بود پس اعمال او قبیح باشد و حال آنکه معمول بود و اگر مستلزم مفسده نباشد بلکه متضمن مصلحت باشد پس رفع او قبیح باشد و هرگاه رفع ملّت سابقه قبیح باشد ملّت موسی علیه السلام که ثابت بود باتفاق مرفوع نتواند شد و چون مرفوع نتواند شد ملّت محمّدی صلّی الله علیه و آله و سلم که ناسخ او است ثابت نتواند شد و جوابش آنست که حسن و قبح احکام و افعال تابع مصالح و مفاسد است و مصالح و مفاسد مختلف بحسب اختلاف اوقات پس تواند بود که ملّت سابقه متضمّن مصلحت بوده باشد در زمان سابق و در زمان لاحق مستلزم مفسده باشد پس واجب باشد رفع آن و حال آنکه نسخ واقع شده در ملل انبیاء سابقین نیز چه در توریة آمده که بر آدم و حوا اکل مادبّ فی الارض حلال بود و بر نوح بعضی از حیوانات حرام شد و هم چنین بر انبیائی متاخّر از نوح واجب شد ختان علی الفور بعد از آنکه مباح بود تا خیر ش بر نوح و جمع بین الاختین حرام شده در ملّت موسی همچنانکه در ملّت ما بعد از آن حلال بود در شریعت آدم و نوح و

هم چنین ضعیف است شبهه تأیید ملت موسی و آن چنان است که گفته اند یهود
خبر داده اند از موسی علیه السلام که گفت تمسکوا بالسبت ابدا پس مادام که سبت
باشد شریعت موسی ثابت باشد و جوابش آنست که این خبر از یهود ثابت نشده بلکه
کسی اختلاق این خبر کرده و در میان یهود افکنده و دلیل بر این اینکه اگر این خبر
نزد یهود ثابت میبود هر آئینه محاجه بآن با حضرت رسول صلی الله علیه و آله میکردند
و اگر احتجاج بآن میکردند منقول میشد و حال آنکه نقل نشده و بر تقدیریکه در میان
یهود ثابت باشد ثبوتش از موسی معلوم نیست چه عدد تواتر از قوم یهود تا بزمان
حضرت موسی متصل نیست بنا بر آنکه بخت نصر استیصال ایشان کرده بحدیکه عدد
تواتر از ایشان باقی نگذاشته و بر تقدیر ثبوتش از موسی تأویلش ظاهر است چه
مراد آنست که مادامت شریعتکم باقیه چه عرف حاکم است باینکه در چنین قولی
تخصیص مراد است مانند آنکه کسی بصدیق خود گوید لا تترک زیارتی ابدا و ظاهر است
که مراد مادام الحیوة است یا ما کنا مجتمعین فی بلد و هم چنین اگر کسی بطریق وعظ
بکسی گوید صل فی المسجد ابدا ظاهر است که مراد اینست که مادامت حیا

## فصل پنجم

در فضل انبیاء بر ملائکه بدانکه خلافست در اینکه انبیاء افضلند از ملائکه یا
ملائکه افضلند از انبیاء و محقق طوسی قدس سره اختیار مذهب اول کرده و مذهب
علمای امامیه و ظاهر از احادیث معصومین صلوات الله علیهم اجمعین است که ائمه
طاهرین نیز افضلند از ملائکه و جمهور اشاعره نیز قائلند بافضلیت انبیاء و جمهور
معتزله و بعضی از علماء اشاعره قائل بافضلیت ملائکه اند و حق مذهب اولست
اما اگر ملائکه اجسام لطیفه باشند ظاهر است و استبعاد مرتفع بنا بر تجرد نفس





ناطقه و اگر جواهر مجرده نیز باشند خواه متعلق باجسام و خواه غیر متعلق باجسام کان
ایضا کذلک بنا بر آنکه حق تجرد نفوس ناطقه انسانیه است پس هرگاه مهذب شود
و کامل در قوتین نظری و عملی با وجود مضاد قوه عقلیه که دواعی شهوت و غضب
و شواغل حواس ظاهره و باطنه باشد و با وجود احتیاج و بقهر و غلبه بر این امور
مضاده و تجرد بالذات خود حاصل است پس لا محاله افضل باشند چه مراد
از فضلیت زیادتی استحقاق مدح و ثواب است و ظاهر است که در صورت
قهر مضاد و عمل بمرضات و تکمیل ذات در علم و عمل بکسب و اجتهاد استحقاق
مذکور اضعاف خواهد بود نسبت بآنکه مضاد اصلا نباشد و کمالات همه فطری
باشد و عبادت منحصر باشد در امتثال اوامریکه داعی بر مخالفت آن اصلا متحقق
نیست چنانکه شان ملائکه است و اینکه بعضی از ملائکه مجرده که متعلق باجسام نیز
نیستند مانند مجردات عقلیه بر تقدیر ثبوت از جهة دیگر مثل قرب بمبدأ من
حیث الوجود و وساطت در علیت اشرف باشند منافات با آنچه
گفتیم ندارد چه فضل غیر شرفست و حال آنکه چون نفس ناطقه بحسب فطرت
قابل تصور و ترقی در مراتب وجود نیز است تواند بود که بمراتب وجود و کمال
شرفی ایشان نیز برسد و کمال شرفی را با کمال فضلی جمع کند بلکه از ایشان نیز
درگذرد و قابل فیض بیواسطه گردد چنانکه مذهب محققین در شان پیغمبر ما
صلی الله علیه و آله و سلم اینست و مرتبه خاتمیت مقتضی آن و حدیث لی
مع الله وقت لا یسعنی فیه ملک مقرب و لا نبی مرسل منطبق بآن و تقریر دلیل
بر این مطلب بطریق شکل اول آنست که گوئیم انبیاء را با وجود مانع حاصل است

کمال ملائکه با عدم مانع و هر گاه با وجود مانع حاصل باشد کمال دیگری با عدم مانع افضل است از آن دیگر پس انبیاء افضل باشند از ملائکه و هو المطلوب و از دلائل سمعیه قرآنیه بر مطلب امر ملائکه است بسجود آدم و تعلیم آدم مر ملائکه را و اصطفای خدایتعالی انبیاء را از جملهٔ عالمیان که ملائکه نیز داخلند در آن چه لامحاله مسجود افضل باشد از ساجد و الا امر بسجود عقلا قبیح بودی و ممتنع بودی صدور آن از حکیم و معلم بالضروره افضل است از متعلم و برگزیده افضل است از باقی و مخالفین را نیز دلائل عقلیه و نقلیه هست بر تفضیل ملائکه بر انبیاء و اقوی دلایل عقلیه اینست که عقول مجرده فیاض علوم و کمالات اند بر نفوس ناطقه و مفیض بالضروره افضل است از مستفیض و جوابش آنست که مفیض کمالات فی الحقیقه خدایتعالی است و عقول واسطه فیضند و وجوب افضلیت واسطه از مستفیض مسلم نیست و اقوی دلائل نقلیه آیه علمه شدید القوی است چه مراد از شدید القوی جبرئیل است پس هر گاه معلم پیغمبر ما باشد افضل از او خواهد بود جوابش آنست که تعلیم در اینجا بر حقیقت خود محمول نیست بلکه بمعنی تبلیغ است و فضیلت مبلغ از مبلغ الیه لازم نیست بخلاف تعلیم آدم مر ملئکه را چه غرض الهی از امر بتعلیم آدم مر ملائکه را این بود که ظاهر شود بر ملائکه استحقاق آدم مر خلافت الهی را و این وقتی متحقق شود که تعلیم محمول شود بر حقیقت خود باب چهارم در امامت و مراد از امامت اعتقاد کردن است بوجوب منصوص بودن امام بعد از پیغمبر از جانب خدا و پیغمبر و وجوب معصوم بودن امام و انحصار امامت در ائمه اثنا عشر و وجوب اعتقاد باینکه آخرین ائمه مهدی موعود است





وحی است و غایب هست تا وقتیکه مأذون شود بظهور و مقصود از این باب در چند فصل مبین شود انشاء الله العزیز **فصل اوّل** در بیان معنی امامت و وجوب نصب امام بر خدایتعالی بدانکه امامت ریاستی است بر جمیع مکلفین در امور دنیا و دین بر سبیل خلیفگی از پیغمبر و این تعریف که کردیم مر امامت را مسلم است میان جمیع فرق از اهل اسلام و کسی را خلافی در معنی امامت نیست بلکه خلاف در اینست که نصب شخصی چنین که امام عبارت از اوست بعد از انقراض زمان نبوت واجب است یا نه و بر تقدیر وجوب بر خدا واجب است و یا بر امت و وجوبش عقلیست یا سمعی طوائف خوارج بر آنند که نصب امام واجب نیست اصلا بلکه هر که مدعی امامت باشد خروج بر او و محاربه با او واجب دانند باین سبب موسوم اند بخوارج و جمهور اهل سنت بر آنند که نصب امام واجب است بر امت سمعا و جمهور معتزله و زیدیه بر آنند که واجب است بر امت عقلا و بعضی بر آنند که واجب عند الخوف و ظهور الفتن و اما مع الامن فلا یجب و بعضی بعکس این قائلند و جمهور فرقه امامیه بر آنند که واجب است نصب امام بر خدایتعالی عقلا و تقریر دلیل بر مذهب امامیه آنست که گوئیم هیچ شک نیست که در زمانی که پیغمبری موجود نباشد و امکان وجود پیغمبری نیز بسبب ختم نبوت نباشد و امت همان مکلف باشند بتکلیفات شرعیه زیاده بر تکالیف عقلیه تخصیص تکلیفاتی که موجب اجتماع ناس و کثرت و ازدحام مردم باشد مانند اقامت جمعه و سد سرحدهای بلاد اسلام و تجهیز جیوش و عساکر برای جهاد و دفع اعدای دین و امثال این که همه اهل اسلام متفقند بر وجوب آن و لامحاله مظنه وقوع

فتن و آشوب و منازعه و مخاصمه و محاسده است هر آئینه وجود امام بمعنی مذکور
لطف است مر مکلّفین را و آکد و ابلغ و انفع جمیع لطفها حتی از نبوت چه نبوت
لطف است در تکالیف عقلیّه و در تکالیف عقلیّه حکمیکه موجب وقوع در مظنّه
فتنه و آشوب باشد نیست پس هرگاه بعثت نبی واجب باشد بر خدا یتعالی
نصب امام بطریق اولی و آکد و ابلغ واجب باشد بر خدا یتعالی بلکه ختم نبوّت از
خدا یتعالی قبیح است و جائز نیست با بقای تکلیف مگر وقتیکه بدل نبوّت تقدیر
کرده باشد و امریکه بدل نبوّت تواند بود نیست مگر امامت بمعنی مذکور و اعتراض
که مخالفین کرده اند که لطف امامت وقتی واجب باشد که لطفی دیگر بدل او نباشد
و حالانکه میتواند بود که همه مکلّفین معصوم باشند و محتاج بامام نباشند و
عصمت همه مردم بدل امامت باشد در غایت رکاکت است چه ضروریست
که فرض مذکور ممتنعست عادة و عجب حالتی است که اینقوم قائل بوجود معصوم
واحد را در هر زمان توبیخ و سرزنش بلکه تکفیر میکنند و خود تجویز عصمت جمیع مردم
در زمان واحد مینمایند فاعتبروا یا اولی الابصار و ایضا آنچه گفته اند که وجود
امام وقتی لطف باشد که مشتمل بر هیچ مفسده نباشد و میتواند بود که مفسده
باشد که مانع باشد از نصب امام پس نصب امام بر خدا یتعالی واجب نباشد
و اینکه مفسده معلوم ما نباشد کافی نیست چه احتمال مفسده قادحست در وجوب
نصب امام ظاهر البطلانست چه امور متعلقه بامام بر دو نوعست دینی و دنیوی
و مفسده نصب امام برای امور دینی معلوم الانتفاء است نه تنها غیر معلوم الوجود
چه فساد در امور دینیه معلوم است شرعا و هیچکدام از مفاسد شرعیّه بر وجود امام

مترتب نیست



مترتب نیست و این ضروریست کسیرا که عارف بمفاسد شرعیّه باشد و همه
مکلّفیم بدانستن مفاسد شرعیّه پس نتواند بود که معلوم نباشد و همچنین معلوم است
انتفای مفسده نصب امام در امور دنیویّه چه امور دنیویّه راجعست بمصالح و مفاسد
عباد در حیوة دنیوی و حفظ نظام نوع و اخلال آن و این مجموع معلوم است
مر کافه عقلا را و در این مجموع امری نیست که عقل او را مفسده داند نظر بنصب
امام بلکه عقل جازم است در اینکه سدّ مفاسد امور معاش نتواند شد مگر بوجود
سلطانی قاهر عادل چنانکه در فائده بعثت گذشت و چون اینجمله دانستی
بطریق شکل اوّل گوئیم نصب امام لطفیست معلوم عدم المفاسد و هر لطف
معلوم عدم المفاسد واجب است بر خدا یتعالی پس نصب امام واجب است
بر خدا یتعالی و هو المطلوب اگر گویند نصب امام وقتی لطف باشد که ظاهر
باشد و قادر بر تنفیذ احکام و اعلای لوای اسلام و این نزد شما واجب نیست
چه تجویز کنید که امام غائب باشد و بر تقدیر حضور متصدّی امر امامت نباشد
پس چگونه لطف تواند بود جواب گوئیم که ما تجویز غیبت و تقاعد بنا بر خوف
از اعادی و وجوب تقیه کنیم نه بدون آن و چون چنین باشد وجود امام
با غیبت و تقاعد نیز لطف باشد چه هرگاه مکلّف معتقد باشد بوجود امام
و داند که غیبت او با تقاعد او بسبب خوفست پس در هر ساعت تجویز کند
زوال اسباب تقیه و خوف را و امکان حضور و تصدی امر امامت را و
اینمعنی لامحاله موجب انزجار او از معاصی شود بخلاف آنکه معتقد وجودش نباشد
و همچنین معتقد وجوب ایجادش نیز نباشد چه هر که قائل نیست بوجوب نصب امام

انشاخ گل ار چه هست پنهان ز چمن   از فیض وجود اوست گلشن گلشن
خورشید اگر چه هست در ابر نهان   از پرتو اوست بار عالم روشن
منه رح

قائل نیست بوجوب ایجادش در وقتی از اوقات و حال آنکه اگر قائل بوجوب
ایجادش باشد کافی نیست در انزجار از معاصی چه از زمان ایجادش تا زمان
قابلیت تصرفش در امور رعیت متراخی و مهلتی است متمادی پس ثابت شد
که اصل وجود امام بهر نحو که باشد لطف است غایتش حضورش و تصرف در
امورش نیز لطفی دیگر است که مانع آن لطف از جانب رعیت است نه از
جانب خدا پس آنچه واجب است بر خدا تعالی ایجاد امام است اما تصرف دادنش
در امور باختیار رعیت است تا جبر لازم نیاید و عمده دلائل اهل سنت بر مذهب
خود اجماع صحابه است بعد از رحلت پیغمبر بر وجوب تعیین امام حتی جعلوا ذلك
اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول صلی الله علیه وآله وکذا عقیب
موت کل امام من ائمتهم و این دلیل در جمیع کتابهای ایشان هست و همه اکابر
علمای ایشان تصریح کرده اند که عمده دلائل ایشان اینست و در کتابهای حدیث خود
روایت کرده اند که چون پیغمبر صلی الله علیه وآله وسلم وفات کرد ابوبکر خطبه خواند
وگفت ایها الناس من کان یعبد محمدا صلی الله علیه وآله فان محمدا قد مات و
من کان یعبد رب محمد فانه حی لا یموت وگفت لابد است مر خلافت پیغمبر را
از کسیکه قائم بآن باشد پس نظر و تأمل کنید در تعیین آنکس و پیش آرید رایهای
خود را و ببینید که لایق این امر کیست پس از هر جانب مردم مبادرت کردند
وگفتند راست گفتی لیکن باید که ما تأمل و نظر کنیم و هیچکس نگفت که دروغ گفتی
ما را امامی و خلیفه در کار نیست پس اینمعنی اجماع صحابه باشد در وجوب تعیین امام
و هر کرا اندک هوشی یا فی الجمله انصافی صحیح باشد هر آئینه از تأمل در این دلیل و





در این روایت بر او روشن خواهد شد هم حال این علما و هم حال این صحابه و هم حال
ابوبکر اما حال علما بنابر آنکه هرگاه اعتقاد کرده باشند وجوب تعیین امام را تا باین مثابه
که اهم واجباتش دانند و عذر دفن و تجهیز پیغمبر را باشتغال بآن پذیرند و شنوند
پس چگونه تجویز کنند که پیغمبر چنین واجبی را تعیین نکرده و بیان نفرموده و لااقل
امر نکرده که شما بعد از من تعیین آن کنید از دنیا رحلت کند و حال آنکه پیغمبر مبعوث
نشده مگر برای تبلیغ و بیان احکام خدا تعالی و ویرا رحلت نفرموده مگر بعد از اتمام
تبلیغ و اکمال دین بدلیل الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی الآیه و
حال آنکه نمانده بود ادبی از آداب حتی در باب خلا و حمام و شرب ماء و اکل طعام
که آنحضرت بیان نفرموده و ارشاد بآن کرده شفقة علی امته اما حال صحابه بنابر
آنکه چگونه یارانی بودند و دوستارانی مر پیغمبر را که دل دادشان و تاب آوردند
که پیغمبر خود را مرده و ناشسته و دفن ناکرده رها کنند و بنشینند و خطبه ابوبکر را
بشنوند و گوش بسخن او کنند و سر در پی او نهند که ایشانرا ببرد تا بسقیفه بنی ساعده
تا تمشیت امر خلافت برای او کنند و اما حال ابوبکر بنابر آنکه در حال مذکور با صحابه
شریک است بلکه غالب چگونه گفتگو نیست اینکه هر که محمد را میپرستید محمد مرد
آیا تصور توان کرد که کسی باشد که زبانش همراهی کند در جائی که پیغمبری مرده
باشد که بیاران و قوم رئیس آنچنین سخن بگوید و آیا در عالم کسی باشد که تشبیه این
سخن رسد لا ولکن ختم الله علی قلوبهم وعلی سمعهم وعلی ابصارهم غشاوة و
محققان گفته اند که تنکیر غشاوة برای تعظیم است یعنی غشاوة عظیمة هی غشاوة التعامی
عن آیات الله چه اعظم حجابها حجاب تعامی و تجاهل است یعنی خویشتن [illegible]

دنخواستند که بدانند چه رفع هر حجاب ممکن است بغیر از حجاب تعامی و تجاهل پس
اینقوم چشم حق بین را بسته پوشیده اند و نمیخواهند که باز کنند که مبادا حق را
ببینند پس طمع از هدایت اینقوم باید برید و چشم اهتدا از ایشان باید برداشت
و اما حدیث اجماع میپرسم از اجماعیکه علی در او نباشد و جگرگوشهٔ پیغمبر در او نباشد
و عبّاس عمّ پیغمبر و اولاد وی در او نباشند و اتقیای صحابه و بیغرضان اهل ایمان
مانند سلمان و ابوذر و مقداد و حذیفه و عمّار یاسر در او نباشند آیا چه اعتبار داشته
باشد و چگونه اعتماد بر او توان کرد و دلالت بر چه چیز تواند داشت و اتفاق است
در اینکه جماعت مذکورین مشغول تجهیز حضرت رسالت پناه بودند و بمجلس
عقد خلافت حاضر نشدند آیا تخلف ایشان ترک اهمّ واجبات بود و اینجماعت
در دین مثل دیگران نداشتند و اگر خاطر ایشان جمع بود که دیگران قیام باهمّ
واجبات خواهند نمود پس دیگران چون تجویز کردند که بی صلاح ایشان و
بمشورة با ایشان و یا لا اقل بی اذن ایشان اقدام بر چنین امری نمودند و چون
ملاحظه ایشان نکردند و اقدام نمودند پس امر اجماع چگونه متحقق تواند شد و
دیگر آنکه بمقتضای این دلیل که عمده دلائل ایشانست که وجوب سمعی باجماع
متحقق شده پس در وقت اجماع که هنوز اجماع متحقق نشده بود صحابه بچه
مستند شدند که ترک اشتغال بتجهیز حضرت نموده مشغول بتعیین خلیفه شدند
و اینرا اهمّ واجبات دانستند و قائل بوجوب عقلی خود باعتقاد ایشان نبودند
و قطع نظر از مقتضای این دلیل بر تقدیر یکه بسمعی دیگر مستند باشند آن سمع
چه چیز تواند بود اگر از پیغمبر شنیده بودند که بعد از من مشغول بتعیین خلیفه شوید





چرا نقل نکردند و اگر این نقل سمعی نبود چه حاجت بود بتمسک باجماعیکه متحقق
نیست چنانکه دانستی و قطع نظر از همهٔ این امور کرده آنچه در مفهوم امامت
معتبر است باتفاق ایشان همان مسلّمست و ملزم ایشانست اعنی خلیفهٔ پیغمبر
چه هرگاه پیغمبر تعیین خلیفه برای خود نکرده باشد دیگری چگونه تعیین خلیفه برای
او تواند کرد و اگر امام را کاری بامر پیغمبر و امر خلافت از او نبودی تا ایشان
هر کرا خواستندی و لایق خود دانستندی تعیین کردندی سخن در آن نبودی
لیکن سخن در خلافت از پیغمبر است و خلیفهٔ او که چگونه بی تعیین او یا بی اذن
او صورت تواند بست و حالانکه عادت پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم و شأن
او این بود که در ادنی غیبتی که او را از مدینه رو میداد البته تعیین خلیفه از خود برای
بازماندگان مدینه میکرد و با لشکری و سریّه که بجنگ دشمن میفرستاد تعیین امیر
و سرداری مینمود پس چگونه در وقت رحلت تجویز کرد که جمیع امت را بی سردار
و بی امیر رها کند آیا هیچ عقلی این معنی را باور تواند کرد اگر دیدهٔ بصیرت باز
باشد و پردهٔ تعامی بر روی دانش و بینش فرو گذاشته نبود فتدبّروا یا اولی
الاعتبار و اما مذهب معتزله و زیدیه آن نیز ظاهر البطلان است از آنچه
در ابطال مذهب اهل سنت گفتیم چه نصب خلیفه برای پیغمبر وجوبش بر ما
معقول نیست بلی آنچه معقولست نصب امیری است و رئیسی برای خود
اگر خدا و رسول تعیین نکرده باشند و لهذا فرقی که قائل بشریعتی مستند
نصب رئیس بجهت خود لازم دانند اما هرگاه اثبات کردیم وجوب تعیین
امام و خلیفه را بر خدا تعالی و قبح اهمال این امر را از خدا تعالی عقل فارغست

## فصل دوم

از نصب امیر در تعیین چه جای نصب خلیفه و امام
در وجوب عصمت و فضلیت امام و وجوب تنصیص از جانب خدا و رسول علیه السلام بدانکه خلافست در وجوب عصمت امام امامیه برآنند که عصمت امام واجب است و دیگران برآنند که واجب نیست وحق وجوب عصمت است چه هم چنانکه وجود امام لطفست عصمت امام نیز لطفست بلکه لطف بودن امام متحقق نشود مگر بعصمت چه امام غیر معصوم مامون نیست از حیف و میل که موجب وقوع فتن وخلل است در امر دین ودنیا واین منافی لطف است لامحاله وایضا غرض از نصب امام حصول اطاعت وانقیاد است وهرگاه معصوم نباشد وخطا ومعصیت برا و روا باشد اطاعتش واجب نبود بلکه مخالفتش واجب شود واین مناقض غرض امامت است وایضا امامت خلافت پیغمبر است وخلیفه باید که کار مستخلف از او آید وچون مستخلف واجب العصمت است خلیفه نیز باید که واجب العصمت باشد تا مامون باشد از صدور امری که منافی خلافت باشد وبیقین کار مستخلف از او حاصل تواند شد پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم اگر امام معصوم نباشد نقض غرض الهی لازم آید ومخالفتش لازم شود وکار خلافت از او نیاید لیکن نقض غرض ولزوم مخالفت وعدم حصول کار خلافت باطلست نتیجه دهد که پس امام واجب است که معصوم باشد وهو المطلوب دلیل دیگر بر وجوب وجود امام ووجوب عصمتش معا آنست که بقای شریعت با عدم نبوت موقوفست بحافظی که معصوم باشد چه اگر هیچیک از مکلفین معصوم نباشند لامحاله قوانین شریعت وکتاب وسنت را

تواند بود



تواند بود که همگی فراموش یا اهمال کنند ویا اخلال کنند وتحریف وتغییر بنابر اغراض فاسده در او راه دهند ودر اندک زمانی شریعت مرتفع شود وحال آنکه تکلیف باقی باشد واین ممتنع است عقلا پس واجب است در هر زمانی وجود معصومی که حافظ شریعت باشد از زوال وحافظ کتاب وسنت باشد از تبدیل وتحریف ومراد از امام نیست مگر معصوم حافظ شریعت پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم اگر وجود امام معصوم واجب نباشد بقای شریعت واجب نباشد لیکن بقای شریعت واجب است پس وجود امام معصوم واجب است وهو المطلوب وچون وجوب عصمت ثابت شد بدانکه معتبر است عصمت از جمیع اموریکه در عصمت انبیاء معتبر بود اعنی گناهان کبیره وصغیره وکفر وسهو وخطا واخلاق ذمیمه وعیوب و امراض مزمنه منفره ودنائت آباء وامهات ورذالت قبیله وعشیره ومانند اینها چه همه اینها موجب نفرت وعدم رغبت طبایع است که منافی وجوب اطاعت وانقیاد است ونقض غرض لازم آید ونیز واجب است اتصاف امام بجمیع صفات کمال واخلاق حمیده وشمائل پسندیده وعلو نسب وطهارت مولد وکرامت آباء وامهات وشرافت قبیله وبالجمله تفرد ذات در جمیع کمالات بلکه اعتبار این امور در امام ادخل باشد نسبت به نبی چه نبی چون مبدأ فیضان کمالاتست در مومنان واهل اسلام پس همه بجای تلامذه نبی باشند واطاعت وانقیاد معتقد ومسلم بهر نحو که باشد در طبایع مذکور است بخلاف امام چه مبدأ کمالات رعیت دیگری است اعنی نبی ونیز بزینت کمالات وفنون علوم ومکارم در اهل اسلام شایع ومردم روز بروز در شرافت وکرامت وعلو منزلت ومرتبت

لامحاله بیفزایند و نفوس بسبب حصول کمالات قوی تر گردد و داعیه معالی امور
عظیم نزد اطاعت و انقیاد امثال و اشباه بغایت دشوار تر پس لابدّ است که
امام در غایت تفرد و یگانگی باشد در استجماع انواع کمالات و فنون فضائل تا
طبقات اشراف اهل اسلام و علما و حکما و جمیع ذوی الشرف اطاعت او توانند
کرد و لهذا رانکه و عاری در انقیاد وی پیرامون اندیشه نتواند گشت و باید
دانست که اگرچه اینمعنی اعنی اتصاف بکمالات مطلقا و نزاهت از نقایص
مطلقا عرفا داخل در مفهوم عصمت نیست بلکه معتبر است علیحده لیکن شک
نیست که اینمعنی نیز چون واجب است وجوب تحققش بدلیل ثابت پس
تواند بود که باصطلاح کنیم اعتبار اینمعنی را نیز در مفهوم عصمت بنابر قلّت مؤنة
تعبیر پس عصمت گوئیم و غریزه مانعه از حدوث داعیه ذنب مطلقا و موجب
اتصاف بکمالات مطلقا و نزاهت از نقایص مطلقا اراده کنیم و در بیان
اثبات عصمت باینمعنی گوئیم شک نیست که هرگاه امام بصفت مذکوره باشد
نزدیک شوند مکلفین باطاعت او و دور شوند از مخالفت او پس لطف باشد
بودن امام بصفت مذکوره و لطف واجب پس بودن امام بصفت مذکوره
واجب و هو المطلوب و باز خلافست در اینکه واجب است که امام
افضل امّت باشد یا نه مذهب اکثر اهل سنّت عدم وجوب است و مذهب
جمهور امامیه وجوب و حق وجوب افضلیّت امام است بسبب آنکه تقدیم
مفضول بر فاضل و تقدیم احد المتساویین فی الفضل بر آن دیگر قبیح است
عقلا و صدور قبیح از خدایتعالی ممتنع پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم هرگاه تقدیم

مفضول



مفضول و احد المتساویین قبیح باشد افضلیّت امام واجب باشد چه امامت
مستلزم است مر تقدم را لیکن مقدم حق است پس تالی حق باشد و هو المطلوب
بدانکه چون نصب امام واجب است بر خدایتعالی پس واجبست که منصوص علیه
باشد از جانب خدایتعالی بسبب آنکه اگر خدایتعالی تعیین امام کرده باشد و تنصیص
براو نکند اگرچه ممکن است تحصیل علم بامام از راه ثبوت عصمت که بدلیل ثابت
شود لیکن چون تحقق عصمت خفی است و محتاج بنص یا بدلیل پس اگر نص واقع
شود اغلب اینست که رعیت از دلیل غافل شوند و اهمال نظر کنند و راهی بامام
حق پیدا نکنند و گمراه گردند بخلاف اینکه نص واقع شود چه نص امریست ظاهر و غفلت
ازو قلیل التحقق بلکه رو غرض و تغافل و تساهلی که آنرا چاره نتوان کرد پس وجود نص
لطفی است عظیم برای مکلفین در معرفت امام و خالیست از مفسده بالضروره
پس قبیحست که از خدایتعالی نص بر امام صادر نشود و قبیح بر او ممتنع پس تنصیص امام
واجب باشد بر خدایتعالی پس بطریق شکل اول گوئیم تنصیص بر امام لطف است
در معرفت امام و لطف بر خدا واجب نتیجه دهد که پس تنصیص بر امام بر خدا واجب
باشد پس هرگاه تنصیص از جانب خدا صادر شود قبیحست که پیغمبر تبلیغ آن نکند
پس اظهار تنصیص و تبلیغ آن پیغمبر نیز واجب باشد پس تنصیص بر امام بر سبیل
وجوب واقع شده باشد و اگر بر بعضی مخفی باشد بسبب تقصیر امّت باشد که خفا
آن کرده اند پس آنچه بر خدا و پیغمبر واجب است البتّه صادر شده ممتنع است
که صادر نشده باشد و آنچه واجب است بر امّت یعنی رسانیدن نصی که از پیغمبر
باشان رسیده باشد بدیگران واجب الصدور نیست بنابر آنکه جمیع امّت

معصوم نیستند پس خفای نص با وجود نص ممکن باشد و عدم ظهور دلالت بر عدم نکند پس باطل شد اعتراض مخالفین که اگر نص صادر میشد هر آئینه ظاهر میبود و بامیر رسید و صحابه نیز در امر خلافت توقف و تردد نمیکردند و در تحقق خلافت محتاج به بیعت نمی شدند و وجه بطلان ظاهر است چه صحابه همه معصوم نبودند بالاتفاق و حال آنکه خلافت و سلطنت منزلتی است عظیم که همه کس را هوای آن هست بعضی برای نفس خود و بعضی برای آنکس که نفع از او مراد را بیشتر ممکن باشد و بعضی برای آنکه شاید وقتی نوبت باو یا بسلسلهٔ او یا بفرزندان او یا کسیکه انتفاع از او بیشتر ممکن باشد تواند رسید و بسا اتقیای متورعین از اهل ظاهر مشاهده میشود که از سر امریکه اندک غرض نفسانی یا جاهی یا مالی در او باشد نمیتوانند گذشت پس چه تعجب از جماعتیکه ظاهر از حال ایشان آنست که از اسلام و ایمان ندانسته و نفهمیده بودند سوای مصلحت نظام ملک و انتظام امور دنیوی و از نبوت تصور نکرده بودند بغیر از سلطنت و پادشاهی و لهذا بسیار بود که در بعضی از امور از اکابر و اعیان آنطائفه اعتراضات بر حضرت رسالت صدور می یافت و اینمعنی را غمخواری و دولتخواهی نام میکردند و بسیار میبود که اوامر و نواهی آن سرور را تغییر میدادند چنانکه بر صاحبان ادنی تتبع در سیر و احوال صحابه پوشیده نیست که آنجماعت اخفای نص کنند بسبب طمع در خلافت که اعظم مراتب ملک و سلطنت است و دیگران نیز اتفاق و همراهی با ایشان کنند و بعضی دیگر اهمال کنند و تغافل ورزند همه بنا بر اغراضیکه مذکور شد بلکه نزد ما ثابت شده که اصل قبول اسلام بعضی از آنطائفه نبود مگر بسبب طمع در خلافت و بالجمله هرگاه بدلیل قطعی ثابت شد وجوب صدور نص پس نفی آن کردن





بچنین احتمال که اگر می بود صحابه پنهان نمیکردند یا از کمال ساده لوحی و کم خردیست و یا از نهایت عصبیت و عناد و هیچکدام را چاره نتوان کرد

**فصل سیم**

در بیان تعیین امام بعد از حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم چون ثابت شد وجوب عصمت امام و وجوب وجود نص بر امام و وجوب افضلیت امام از سایر ناس پس بدانکه طریق تعیین امام یکی از این سه طریق ممکن شود چون این دانستی بدانکه خلافست در اینکه امام و خلیفه بعد از پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم کیست جمهور اهلسنت بر آنند که ابوبکر است و قلیلی بر آنند که عباس است و جمهور شیعه بر آنند که علی ابن ابیطالب است علیه الصلوة و السلام و حق مذهب شیعه است بهر سه طریق اما طریقه عصمت بنا بر آنکه ثابت شد وجوب وجود امام و وجوب تحقق عصمت در امام و معلوم است عدم تحقق عصمت در غیر علی ع از صحابه پیغمبر پس واجب است تحقق عصمت در علی ع و الا لازم آید عدم تحقق امام که منافی وجوب وجود اوست و هذا خلف و اما معلوم بودن عدم تحقق عصمت در غیر علی ع دلیلش آنست که چون اعتبار کردیم در مفهوم عصمت در تعبیر که ما اصطلاح کردیم: بودن امام را از اشرف قبائل پس بیرون رفتند از مظنه تحقق عصمت جمیع صحابه که از غیر قبیلهٔ قریشند خواه وقتی کافر بوده باشند و خواه نه و چون اعتبار کردیم اتصاف بصفات کمال و نزاهت از نقایص را مطلقا پس بیرون شدند از احتمال عصمت ارذال و اوباش و اهل عیوب و نقصانات و جمیع ارباب جهالات و اطفال قبیله قریش نیز مطلقا یعنی خواه مسبوق باشند بکفر و خواه نه و باقی ماندند اعیان و اشراف قریش که جماعتی اند معدوده و معلومة الاحوال و آنجماعت نیز

بر تقدیر استجماع صفات کمال و تنزه از صفات ذمیمه پرو زفتند بنا بر سبق کفر
چه همه جماعت در مبدأ بعثت متجاوز بودند از حد بلوغ و بالغ بحد شباب و
کهولت پس در همه آنجماعت کفر و شرک متحقق شده بود بخلاف علی ابن ابیطالب
علیه السلام که آنحضرت ده ساله بود که وحی بر حضرت رسالت نازل شد و محققین
همه بر آنند که از ذکور اول کسیکه بشرف اسلام مشرف شد آنحضرت بود و بالجمله
همگی بر آنند که اسلام آنحضرت در هنگام صبی بود قبل از بلوغ بحد بلوغ و علم
قطعی عادی بجمیع اینها حاصل است پس در آنحضرت سبق کفر متحقق نشده چنانکه
در دیگران متحقق شده و تفرد ذات در اتصاف بکمالات و تنزه از نقائص
مطلقا و هم چنین اکرمیت آبا و امهات و اشرفیت قبیله و نسب در آنحضرت
در پیش همگنان از آفتاب روشنتر است پس در آنحضرت هیچگونه مانع از تحقق
عصمت نبوده باشد بخلاف غیر او از صحابه که در همه مانعی از عصمت متحققست
پس قابل امامت نبوده باشد بغیر از آنحضرت و حال آنکه وجود امام واجب است
پس ذات مقدس او متعین شد از برای امامت پس آنحضرت امام باشد بیقین
پس بطریق شکل اول گوئیم امام واجب العصمت است و واجب العصمت از
صحابه منحصر است در علی علیه السلام و هو المطلوب بدانکه چون ما عدم تحقق عصمت
در غیر علی علیه السلام را اثبات کردیم دلیلها بر اثبات امامت آنحضرت از راه
عصمت برهانی شد و اگر بمجرد اتفاق بر عدم عصمت غیر اکتفا کرده اند دلیل جدلی
شود و مفید اسکات خصم بیش نباشد چه ظاهر است که اتفاق بر عدم دلالت
بر عدم واقع کند دلیل دیگر از راه عصمت بر امامت آنحضرت اجماع مرکب است





چه جمیع امت متفقند که امام بعد از رسول صلی الله علیه وآله وسلم یا علی است و یا ابوبکر
و یا عباس و هیچکس غیر از این سه کس امام نیست پس اجماع واقع باشد بر نفی امامت
از غیر این سه کس و چون عصمت که شرط امامت است منتفی است از ابوبکر و
عباس بنا بر سبق کفر پس امامت منحصر باشد در علی علیه السلام پس بطریق قیاس
استثنائی گوئیم هرگاه ابوبکر و عباس امام نباشند واجب است که علی امام
باشد بنا بر تحقق اجماع بر عدم امامت غیر این سه کس لیکن ابوبکر و عباس امام نیستند
بنا بر انتفاء شرط امامت که عصمت است نتیجه دهد که پس واجب است که علی امام باشد
تقریر دیگر دلیل اجماع مرکب را آنست که جمیع امت مجتمعند در دو قول یکی قول بوجوب
عصمت در امام و دیگری قول بعدم وجوب عصمت در امام هر که قائل است
بوجوب عصمت در امام قائل است بامامت علی و هر که قائل نیست بامامت
علی قائل است بعدم وجوب عصمت در امام و چون ما ثابت کردیم وجوب
عصمت را در امام پس با وجود آن اگر کسی قائل باشد بامامت غیر علی خرق
اجماع مرکب لازم آید و آن باطل است پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم هرگاه
واجب باشد عصمت در امام واجب است امامت علی لامتناع خرق الاجماع
المرکب لیکن عصمت در امام واجب است نتیجه دهد که پس امامت علی واجبست
و هو المطلوب و اما طریقه نص بنا بر آنکه ثابت شد وجوب وجود نص بامام و
وجود نص متحقق است در شان علی علیه السلام و نص بر دو گونه است یکی ظاهر
الدلاله علی المراد و غیر محتاج بالاستدلال و این قسم را نص جلی گویند و دوم
غیر ظاهر الدلاله محتاج باستدلال و این قسم را نص خفی گویند اما نص جلی مثل آنکه پیغمبر

گفت که علی امامکم وخلیفتی علیکم من بعدی و گفت سلموا علیه بامرة
المؤمنین و گفت مر علی را انت الخلیفة بعدی و گفت در حالتیکه دست
مبارک علی را گرفته بود هذا خلیفتی فیکم من بعدی فاسمعوا له و
اطیعوا و مثل آنکه جمع کرد در اوائل بعثت مر بنی عبد المطلب را و گفت هر کدام از
شما که بیعت کند با من وزیر من باشد پس او برادر منست و وصی و خلیفه من است
بعد از من و هیچیک مبایعت نکردند و علی بیعت کرد و دلیل بر تحقق این نصوص
تواتر است نزد شیعه چه عدد محدثین شیعه بلاشک در هر زمان آنقدر بوده
که احتمال آن نتواند بود که کمتر از عدد تواتر باشند در هیچ وقتی از اوقات و همه
آنجماعت نقل کرده اند خلفا عن سلف بر سبیل اتصال بحضرت پیغمبر صلی الله
علیه و آله و سلم و اینمعنی ظاهر است بر جمیع متتبعین مذاهب و اقوال شیعه پس
اجتماع ایشان بر نقل این نصوص بر تقدیر کذب یا آنست که اتفاق افتاده
بدون مواطئه و مواضعه باهم و این بدیهی البطلانست چه عقل تجویز نکند و ممتنع داند
بحسب عادت اتفاق افتادن کذب مثل اینجماعت کثیره را بدون داعی و
باعث بر آن و این بخلاف اتفاق در صدقست چه علم بصدق داعی همه تواند
بود بر نقل خبر و یا آنست که مواضعه و تمهید کرده اند باهم در نقول این نصوص و این نیز
ممتنع است چه ناقلین این نصوص در هر زمان اکثر متباعد البلاد بوده اند و منتشر
در اقطار و بیگانه از هم و مواضعه میان این نوع جماعت یا باجتماع همه خواهد بود
در مکان واحد و این محالست و در هیچ وقت واقع نشده چه اگر واقع میشد ممتنع
بود عادة پنهان ماندن اینمعنی و نقل نکردن آنرا هیچکس هرگز با آنکه مخالفین شیعه



در همه وقت اضعاف مضاعفه بوده اند و با ایشان در کمال عداوت و در نهایت سعی و تفضیح
حال اینطائفه یا بنا بر تعصب دینی یا بنا بر خوش آمدن ارباب ملک و دولت از خلفا و ائمه و معلوم
است که احدی نقل نکرده اجماع مذکور را و یا مواضعه اینجماعت بمکاتبه و مراسله خواهد بود
و این نیز با عدم تعارف و تحقق بیگانگی زیاده بر تباعد بلاد صحیح نتواند بود بحکم عرف
و عادة و بر تقدیر وقوع مخفی نتواند بود چنانکه دانستی و با قطع نظر از امتناع اجتماع و مراسله
باعث بر این نوع امور عظیمه یا رغبت در دین و ثواب تواند بود و آن نیز بنا بر فرض کذب
محالست و یا رغبت در دنیا و آن نیز عادت ممتنعست چه هرگز جماعتی که شیعه مدعی
نص بر ایشانند صاحب دنیا نبودند که طمع و رغبت در آن توانکرد و همچنین صاحب
شوکتی نبودند که بنا بر خوف در عقب شیعه از ایشان اقدام بر چنین امری توان نمود بلکه
واقع عکس این بود اعنی همیشه دشمنان آنجماعت صاحبان دنیا و دولت و شوکت
بودند و گنجایش داشت که بخوش آمد آنها اینطائفه شیعه نیز ترک نقل نصوص بر ایشان
و فضائل ایشان کنند و همچنین اعنی انتفاء رغبت در دین و دنیا باعث نتواند بود
بر نقل نصوص مذکوره بدون مواضعه نیز چه اگر طمع دنیائی یا اخروی متصور میبود
بی مواضعه اتفاق در نقل ممکن میبود و آن طمع جاری مجرای مواضعه میشد اما با انتفای
آن چون ممکن تواند شد و جمیع آنچه گفتیم در نهایت وضوحست بحمد الله و فضله اگر گویند
که این نصوص اگر متواتر میبود بایستی علم بآنها چون علم ما میبود بوجود مکه و مصر و چون علم ما
بوجوب صلوة و صیام و غیر ذلک من ارکان الشرع جواب گوئیم که تساوی علمین و قطعی
لازم میبود که علم حاصل از تواتر مطلقا ضروری بود و این مسلم نیست بلکه مختلف فیه
است و اکثر اصحاب ما بر آنند که کسبی است و حق آنست که هر دو قسم میتواند بود و بر تقدیر

تسلیم تفاوت ممکن است چه گاه باشد که خبر منقول متواتر خلاف معتقد جمعی باشد پس آن جماعت را
علم حاصل نشود چه حصول علم موقوفست بر خلوّ ذهن از اعتقاد نقیض آن علم لاستحالة اجتماع
النقیضین و گاه باشد که تکذیب آن جماعت موجب آن شود که دیگرانرا نیز توقفی لازم شود چه
بنا براین علم حاصل نشود یا دیر حاصل شود و بر تقدیر یکه حاصل شود مانند علمی نباشد که در طریق
دیگر امور مذکوره عارض نشود مانند علم ببلدان بعیده و وقایع ماضیه و اما نصّ خفی از قرآن
مانند قوله تعالی انّما ولیکم الله ورسوله والّذین امنوا الّذین یقیمون الصّلوة ویؤتون
الزّکوة وهم راکعون یعنی نیست ولی شما مگر خدا و رسول و مؤمنانیکه نماز کنند و در حالت
رکوع نماز صدقه دهند بیان دلالتش آنست که انّما کلمه حصر است و ولیّ بمعنی متصرّف
در امور چه معنی دیگر از معانی لفظ ولی مانند محب و ناصر مناسب حصر نیست لعمومه جمیع الامّة بالاجماع
و متّصف باوصاف مذکوره یعنی دادن صدقه در حال رکوع نیست مگر علی علیه السّلام
پس مضمون آیه اینست که علی علیه السّلام متصرّف در امور شما است همچنانکه خدا و رسول و دیگری
نیست اینست مراد از نص بامامت چه مراد از امام نیست مگر متصرّف در امور بر وجه
استحقاق و مانند قوله تعالی وکونوا مع الصّدقین چه مراد از صادقین معصومین است
و عصمت منحصر است در علی و قوله تعالی اطیعوا الله واطیعوا الرّسول واولی الامر منکم
چه مراد از اولی الامر نیستند مگر معصومین بواسطه آنکه تفویض امور مسلمین بغیر معصوم ترک
لطفست و قبیح و نصّ خفی از حدیث متواتر متفق علیه مثل قوله صلّی الله علیه وآله وسلم لعلی
علیه السّلام انت منّی بمنزلة هرون من موسی الّا انّه لا نبیّ بعدی بیان
دلالتش آنست که اثبات کرد برای علی نسبت بخود جمیع مراتب هارون را نسبت بموسی بغیر
از پیغمبری و از جملهٔ مراتب هارون نسبت بموسی این بود که مفترض الطّاعة بود و متصرّف

در امور



در امورش و خلیفه اش در رفتن بمیقات پس این منزلت نیز ثابت باشد برای علی نسبت بپیغمبر
صلّی الله علیه وآله وسلم و این منزلت نیست مگر امامت و مثل قوله صلّی الله علیه وآله وسلّم
در وقت انصراف از حجة الوداع که رسید بموضع غدیر خم و امر فرمود باجتماع مردم
بنماز جماعت پس فرمود تا از جهازهای شتران شبیه منبر ساختند و بر بالای آن برآمد خطبه
ادا کرد پس رو بمردم کرده گفت الست اولی بکم من انفسکم آیا من اولی نیستم بتصرّف
در امور شما از نفسهای شما پس همه گفتند بلی یا رسول الله پس گفت بطریق عطف و تفریع
بر کلام اوّل فمن کنت مولاه فعلیّ مولاه اللّهمّ وال من والاه وعاد من عاداه
وانصر من نصره واخذل من خذله یعنی پس هر که من مولای اویم علی مولای اوست
خدایا دوست دار دوست علی را و دشمن دار دشمن علی را و نصرت کن ناصر علی را و واگذار
واگذارندهٔ علی را بیان دلالتش آنست که هر کرا اندک وقوفی در فهم کلام عربی باشد
داند که مراد از مولی نتواند بود مگر آنچه اوّل کلام اشاره بآن بود یعنی اولی بتصرّف در امور
بدلیل عطف بر سبیل تفریع و مراد از امام نیست مگر متصرّف در امور پس این کلام
نص باشد بر امامت علی بدانکه شیخ طوسی رحمة الله علیه در کتاب اقتصاد نقل کرده که این
حدیث را از محدثین مخالفین طبری بهفتاد طریق متجاوز نقل کرده و ابن عقده بصد و پنج
طریق و دیگری بصد و بیست و پنج طریق و فرموده لم یرد فی الشّریعة خبر متواتر
اکثر طرقا منه پس اگر این حدیث صحیح نباشد هیچ حدیث صحیح نتواند بود انتهی کلامه رحمة الله علیه و سلامه
پس منع صحت و تواتر این خبر چنانکه بسیاری از متکلمین اهلسنّت کرده اند چه قدر رکاکت
داشته باشد و گمان اینست که بیچارگان دانسته کرده باشند چه ناچار است مر ایشانرا از
ایراد منع و منع صحت خبر با وجود اینهمه رکاکت غایت آنست از منع بودن مولی بمعنی

اولی بتصرف چنانکه دیگران کرده اند چه اوّل مشعر بر کم تتبعی است و دوّم ناشی از
نفهمیدگی و این هذا من ذاک و اما طریقهٔ افضلیت بنا بر آنکه چون ثابت شده وجوب
افضلیت امام از رعیت و علی افضل بود از جمیع صحابه پس امام نتواند بود مگر علی اما اینکه علی
افضل بود بنا بر آنکه افضل آنست که جهات فضل در وی بیشتر بود و جهات فضل در علی
بیشتر بود پس علی افضل باشد اما اینکه جهات فضل در علی بیشتر بود بسبب آنکه مراد از فضل
باتفاق استحقاق مدحست و ثواب و مراد از جهات فضل اموریست که بسبب آن
استحقاق مدح و ثواب حاصل شود و آن امور یا خارجیست یا داخلی و داخلی یا کمالات
نفسانیست و یا اعمال بدنی و جمیع این امور در علی بیشتر است بلاشبهه اما خارجیه و آن اموریست
که راجع شود بنسب یا بسبب و راجع بسبب یا وصلت و دامادی است و یا تربیت و یا
شاگردی اما نسب و آن در علی پسر عم بودنست مر پیغمبر را و ظاهر است که پسر عمی مثل
ابوطالب بودن نه چون پسر عمی مثل عبّاس بودنست چه ابوطالب بهتر از عباس بود و
قریب تر از او بخلاف اعمام دیگر بسبب آنکه با عبدالله از یک مادر بود بخلاف اعمام دیگر
و شفقت و تربیت و اهتمام در جمیع امور حضرت رسالت که از ابوطالب ظاهر شد
بیشتر از اهتمام جمیع قوم و عشیرت بود و همین بس است که تا ابوطالب در حیوة بود
حضرت محتاج نشد بهجرت از دیار خود و باعانت بیگانگان بنا بر آنکه در کنف حمایت
ابوطالب در حصن حصین بود و احدی را یارای آن نبود که دست تعدی بآنحضرت دراز
تواند کرد و این معنی در غایت ظهور است و اما وصلت و دامادی ظاهر است که دامادی
بمثل فاطمهٔ زهرا صلواة الله علیها که باتفاق سیدهٔ نساء عالمیانست و سرور زنان
اهل جهان از عائشه پرسیدند که محبوبترین نساء که بود نزد پیغمبر گفت فاطمه گفتند از مردان

گفت



گفت علی نه چون دامادیست بدختر دیگر و اما تربیت پیغمبر مر علی را و شاگردی علی مر پیغمبر را
ظاهر است که با هیچ تربیتی و شاگردی قیاس نتوان کرد چه علی در اوان صغر در حجر تربیت و شفقت
آنسرور بود و آنسرور در کمال شفقت با او و در زمان کبر مأذون بود بدخول در خانهٔ آنحضرت
در هر وقتیکه خواهد و آنحضرت در کمال اهتمام بتعلیم او و گاهی که علی دیر میکرد آنحضرت خود بخانهٔ
علی داخل میشد و او را باسرار حقائق منزله مطلع میساخت و دیگران را یارای آن نبود که وقتی
حضرت بیرون هم می آمد هر گاه خواهند سؤالی توانند کرد و اگر میخواست که مجهولی معلوم
کنند منتظر می بودند تا اعرابی یا بیگانه داخل میشد و سؤال میکرد پس ایشان نیز استفاده
مینمودند و جمیع این امور در نهایت ظهور است و مخفی نماند که امور خارجیه نسبیّه و سببیّه را
گاهی دخل در استحقاق مدح و ثواب تواند بود که کس بلیاقت آن امور بر آید و کاری نکند
که ننگ نسبت یا سبب باشد پس لا محاله داخل در تحت اختیار شود و موجب استحقاق
مذکور تواند شد و اما کمالات نفسانی بر احدی پوشیده نیست که علی اعلم الناس است
بعد از حضرت رسالت در حقائق و معارف بر متتبعان پوشیده نیست که آنچه
از حقائق و اسرار ملک و ملکوت و لوایح انوار ناسوت و لاهوت از لجهٔ هر فقره
از خطب نهج البلاغة موج زن است نه کمند نظر حکمای اوّلین بآن رسیده و نه
دیدهٔ مکاشفهٔ مشایخ متاخرین نظیر آن دیده و آنقدر از علم توحید و اشارات
تنزیه و تجرید نظریه که در فحاوی کلمات و مطاوی فقرات آنحضرت مندرج است
نه عبارتی محیط آن شود و نه اشارتی وفا بآن کند نقلست که یکی از علمای یهود بآنحضرت
گذشت در حالتیکه با جماعتی از صحابه تکلّم مینمود یهودی از طلاقت لسان و فصاحت
بیان آنحضرت در حیرت عظیم افتاد گفت لو انک تعلمت الفلسفة لکان یکون

یکون منک شان من الشان یعنی اگر تو علم فلسفه میخواندی هر آئینه ترا شأنی
عظیم میبود آنحضرت فرمود ما تعنی بالفلسفه یعنی مراد تو از فلسفه چیست الیس من
اعتدل طباعه صفا مزاجه و من صفا مزاجه قوی اثر النفس فیه و من قوی
اثر النفس فیه سما الی ما یرتقیه و من سما الی ما یرتقیه فقد تخلق بالاخلاق
النفسانیه و من تخلق بالاخلاق النفسانیه فقد صار موجودا بما هو
الانسان دون ان یکون موجودا بما هو حیوان فقد دخل فی الباب
الملکی الصوری و لیس له غیر هذه الغایه یعنی آیا نیست که هر که معتدل باشد
طبیعتش صافیست مزاجش و هر که صافیست مزاجش قویست اثر نفس ناطقه در و
و هر که قویست اثر نفس ناطقه در و بر آمده است بر چیزیکه او را بلند میکرداند و مراد از تخلق
علم بحقائق موجودات است که علم فلسفه عبارت از آنست و مراد از بلند کردانیدن
رسانیدنست بمرتبه عقل مستفاد که غایت کمال قوه نظریست و هر که بر آمد بر آنچه او را
بلند میکرداند پس متخلقست باخلاق نفسانی و این اشاره بتهذیب اخلاقست که غایه قوه
عملیست و هر گاه متخلق باخلاق نفسانی نیز شد پس موجود شده است بما هو انسان نه اینکه
موجود باشد بما هو حیوان چنانکه پیش از این بود و این اشاره بآنست که انسان مادام که
بحکم شهوت و غضب و سائر قوای حسی حیوانی کار کند و این احکام بر او غالب باشد
لامحاله حیوانی باشد از حیوانات و هر گاه اثر جوهر مختص بانسان که نفس ناطقه مجرد است
بحسب علم و عمل بر او غالب شود لامحاله قوای جسمانی همه تابع عقل گردد و افعال
و اعمال جسمانیش نیز همه افعال عقلی شود و در آنوقت موجود شود بما هو انسان یعنی
بوجودیکه مخصوص بحیوانست پس هر گاه موجود شود بما هو انسان و بیرون شود از وجود





مشترک حیوانی پس داخل شده باشد در باب فرشتگی که آن عالم تجرد است و مرتبه
وجود ملائکه مجرده و عقول فعاله و آن عالم صورتست بلا ماده پس نمانده باشد او را غایتی
و مطلبی ورای این مرتبه چه غایه مرتبه کمال انسانی تکمیل قوتین نظری و عملی است و حاصل شدن
عقل مستفاد و مستغنی شدن در وجود از استعمال ماده دلیس ورای عبادان قریه پس یهودی
بیچاره حیرتش بر حیرت افزوده گفت الله اکبر یا ابن ابیطالب لقد نطقت
بالفلسفه جمیعا بهذه الکلمات رضی الله عنک و نیز نقل شده که بعضی
از علمای یهود در زمان خلافت ابی بکر نزد وی آمده گفت تو خلیفه پیغمبر این امتی
گفت آری یهودی گفت ما در توریه خوانده ایم که خلفای انبیا اعلم امم میباشند پس
خبر ده مرا که خدایتعالی در کجاست در آسمانست یا در زمین ابو بکر گفت در آسمانست
بر عرش یهودی گفت پس زمین خالی است از او و او در مکانی دون مکانی باشد ابو بکر
گفت اینکلام زنادقه است دور شو از من و الا گردنت بزنم پس یهودی استهزا کنان
بر اسلام روان شد ناگاه علی ابن ابیطالب علیه السلام او رسید و گفت یا یهودی دانستم
آنچه پرسیدی و جوابیکه شنیدی آن سخن اهل اسلام نیست بلکه اعتقاد اهل اسلام اینست که
[illegible] ان الله جل جلاله این الاین فلا این له جل ان یحویه مکان
و هو فی کل مکان بغیر مماسه و لا مجاوره یحیط علما بما فیها و لا یخلو
شیء منها من تدبیره تعالی یعنی خدایتعالی آفریده است مکانرا پس در مکان
نتواند بود و او عظیم است از اینکه احاطه تواند کرد مکان باو و او در هر مکان حاضر است
بی آنکه تماس بمکان کند یا مجاور مکان باشد و هیچ چیز از چیزها که در مکان میباشند
از علم و تدبیر او خالی نیستند پس گفت ای یهودی من خبر دهم ترا بچیزیکه در کتاب شما است

ومصداق سخن منست آیا نیست در بعض کتب سماویه که روزی موسی علیه السلام نشسته بود
که آمد ملکی نزد او از جانب مغرب و موسیٰ گفت از کجا آمده گفت از نزد خدای تعالی
پس ملکی دیگر آمد از جانب مشرق گفت از کجا آمده گفت از نزد خدای تعالی و دیگری از
زیر زمین آمد و چنین گفت و دیگری از فوق السماء آمد و چنین گفت پس موسیٰ گفت سبحان
من لا یخلو امنه مکان ولایکون الی مکان اقرب من مکان پس یهودی گفت
اشهد ان هذا هو الحق وانک احق بمکان نبیک ممن استولی علیه
یعنی گواهی میدهم که حق گفتی و تو سزاوارتری بمکان پیغمبر خود ازاین متغلب و نیز
روایت کرده اند که مردی نزد امیر المومنین علیه السلام آمد و گفت که خبر ده مرا که تو دیده
خدای را که پرستش میکنی حضرت فرمود که من پرستش نمیکنم خدایرا که ندیده باشم مرد گفت
چگونه دیده خدایرا حضرت فرمود ویحک لم تره العیون بمشاهدة الابصار
ولکن راته القلوب بحقائق الایمان معروف بالدلالات منعوت بالعلامات
لایقاس بالناس ولایدرکه الحواس یعنی وای بر تو خدای تعالی چشم نتواند
بلکه دلهای مومنان دیدند او را توانند شناخت شناختنی که در ظهور مانند دیدن باشد چه خدای تعالی
بدلیل شناخته میشود و بآثار و علامات راه باو توان برد و دلیل در افاده یقین بالاتر
است از دیدن چه دیدن بظاهر تعلق گیرد و دلیل بحقیقت راه نماید و خدایرا بمردم
قیاس نتوان کرد که هر چند عظمت و شوکت داشته باشند البته دیده شوند چه عظمت
الهی نه از جنس عظمت مردم است چه عظمت مردم را حواس ادراک کند بخلاف
عظمت الهی که حواس ادراک نتواند کرد پس مرد برگردید و میگفت الله اعلم
حیث یجعل رسالته یعنی خدای داناتر است که رسالت خود را بکدام خاندان



باید داد و امام فخر رازی و سائر علما گفته اند که علمای جمیع فنون منسوبند بآنحضرت چه فرقه
مشایخ صوفیه منتهی باوست و ابن عباس که رئیس و استاد مفسرین است شاگرد او بود و
ابوالاسود مدون علم نحو که اصل علوم عربیه است بتعلیم او و نیز افقه الناس بود کما قال
رسول الله صلی الله علیه و آله اقضاکم علی و صحابه در اکثر وقایع باو رجوع میکردند
و این در نهایت ظهور است و در اینباب لولا علی لهلک عمر بغایت معروف و مشهور
و آنحضرت خود فرموده والله لو کسرت لی الوسادة لحکمت بین اهل التوریة بتوریتهم
وبین اهل الزبور بزبورهم وبین اهل الانجیل بانجیلهم وبین اهل الفرقان
بفرقانهم والله ما نزلت من آیة فی بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض ولیل
او نهار الا وانا اعلم فیمن نزلت وفی ای شیء نزلت و از قضایای عجیبه آنحضرت
نقل شده که دو کس در سفر باهم رفیق شده چاشت میکردند یکی سه نان داشت و دیگری
پنج و ثالثی پیدا شده تکلیف کردند و هر سه باهم هشت نان را صرف کردند بعد از فراغ
مهمان هشت درهم بایشان داد و در قسمت آن نزاع شده صاحب ثلثه راضی بغیر
تنصیف نبود و صاحب خمسه میگفت خمسه لی و ثلثة لک پس داوری را نزد آنحضرت
آوردند حضرت فرمود در چنین امر خسیسی نزاع نیکو نیست باهم مصالحه کنید صاحب ثلثه
گفت راضی نمیشوم مگر بمر قضا پس حضرت گفت چون راضی بصلح نیستی پس یکدرهم
از تو است و هفت از صاحب تو چه مجموع هشت نان به بیست و چهار ثلث
شود مجموع حصه تو نه ثلث و مجموع حصه صاحب تو پانزده ثلث و هر کدام
هشت ثلث خورده اید و هشت ثلث مهمان تناول کرده پس از هشت مهمان یکی
از تو است که باقی بود و هفت از صاحب تو فانصرف الرجلان علی بصیرة

من امرهما و از عجائب اجوبه که از آنحضرت بر سبیل بدیهه صادر شده آنست که از
مخرج کسور تسعه سؤال کردند فرمود اضرب ایام اسبوعك فی ایام سنتك و نیز
داناترین مردم بود بتدبیر امور نقلست که در زمان عمر اعاجم بلاد ری و همدان و نهاوند
و اصفهان باهم متفق الکلمه شدند که اخراج عمال عرب از دیار خود نموده بقصد استیصال
اهل اسلام کمر بندند خبر بعمر رسیده مضطرب شده و با اکابر صحابه مشورت کرده هر کسی چیزی
گفت تا عثمان منطق شده که اهل اسلام و یمن و حرمین و بالجمله جمیع اهل اسلام مجتمع شده
بدفع کفار بیرون رویم امیر المؤمنین علیه السلام این رأی را نه پسندید و گفت اگر اهل شام
بیرون آیند روم بر دیار ایشان تازد و اگر اهل یمن از وطن دور شوند حبشیان بر سر یمن آیند
اگر اهل حرمین از حرمین دور شوند از اعراب اطراف یمن ایمن نتوان بود و آنگاه اهل اسلام را
فکر آنچه در پشت سر گذاشته اند یعنی عیالان اهم باشد از آنچه در پیش روست یعنی محاربه
کفار و بیمی از کثرت عجم و اتفاق ایشان نباید داشت فانا لم نکن نقاتل علی عهد رسول الله
صلی الله علیه و آله بالکثرة و انما کنا نقاتل بالنصرة و خدای تعالی آمدن ایشانرا بر
سر مسلمانان مکروه تر میدارد از تو یا عمر و هو اولی بتغییر ما یکره و دیگر آنکه عجم میدارند که
مرد میان عرب توئی و بدفع تو عرب مستاصل خواهند شد پس بتمام همت بدفع تو کوشند
بلکه مصلحت آنست که اهل اسلام در دیار خود باشند و اصلا حرکت نکنند و اهل بصره که
قریب است ببلاد عجم و از هر طرفی دیگر دشمن ندارند به سه فرقه شده گروهی بر سر عیال
باشند و گروهی بر سر اهل عهود که نقض عهد نکنند و گروه دیگر بمدد اخوان خود از اهل اسلام
که در بلاد عجم اندر رفته بدفع دشمن کوشند پس همه این رای را پسندیده بر این قرار دادند و صواب
همان بود و نیز واقف بود بر امور مغیبه و وقایع آتیه و خبر داد از اکثر آنچه واقع شد





بعد از آنحضرت از فتنها و از آنچه حکام بنی امیه با خواص اصحاب او کردند از جور و قتل و غیر آنها
از اموریکه مشهور و مستفیض است فیما بین مخالف و مؤالف از جمله خبر میثم تمار است که از خواص
آنحضرت بود و او را خبر داده بود از آنچه عبید الله زیاد با او خواهد کرد و چون عبید الله بر او
دست یافت از او پرسید که صاحب تو چه گفته بود که من با تو چه خواهم کرد میثم گفت آنحضرت
فرمود تو مرا صلب کنی باده کس دیگر که دار من کوتاه تر باشد و بزمین نزدیکتر باشم
عبید الله گفت من خلاف آن کنم تا سخن صاحب تو دروغ شود میثم گفت والله که گفته
صاحب من دروغ نشود و تو خلاف آن نتوانی کرد و من میدانم از گفته او که تو مرا
بکدام موضع از کوفه بر دار خواهی کشید و من اول کسیم که در اسلام معذب بلجام کردن
شوم پس او را با مختار بن ابی عبیده در حبس کرد و چون مختار بفرموده یزید از حبس بیرون
آمد عبید الله حکم بصلب میثم نمود و چون بردارش کردند بر در خانه عمرو بن حریث و آن
موضع بود که حضرت با او نموده بود که ترا در همین موضع بر دار کشند از چوب فلان نخله و میثم
همیشه بعد از گفته حضرت در پای آن نماز میگذارد و میگفت چه مبارک نخله که من
برای تو آفریده شده ام و تو برای من مهیا شده و بالجمله چون بردارش کشیدند و خلق
کثیر بر او مجتمع شدند عمرو بن حریث گفت والله که همیشه با من میگفت که من همسایه تو
خواهم شد نیکو کن همسایگی مرا من پنداشتم مگر خانه در جوار من ابتیاع خواهد کرد
و بعد از ان عمر امر فرمود که پای دار را آب می پاشیدند و جاروب میکردند و بوی خوش
بکار میبردند و میثم بر سر دار زبان بمحامد بنی هاشم گشوده و فضایل ایشانرا ذکر میکرد
بعبید الله گفتند اینمرد شما را رسوا کرد پس بفرمود تا لجامش کردند و پیش از او در اسلام
کسی لجام نکرده بودند و قتل میثم بده روز قبل از قدوم حضرت امام حسین علیه السلام بود

بجانب کوفه و نیز نقلست که رشید هجری را که از اصحاب آنحضرت بود گرفته نزد زیاد پدر
عبید الله آوردند گفت صاحب تو چه گفت که با تو چه خواهم کرد گفت فرمود که دست و
پای من قطع کرده مرا مصلوب سازی زیاد گفت والله که من نکنم و سخن وی را دروغ کردم سرش
دهید و چون پیر و زرفت زیاد پشیمان شد و گفت با او هیچکاری بدتر از آنچه صاحبش گفته نتوان
کرد پس بفرمود تا دست و پایش بریده بردارش کردند و نیز کمیل بن زیاد و قنبر مولای امیر المؤمنین
علی علیه السلام را که آنحضرت خبر داده بود حجاج بقتل رسانید نقلست که کمیل اول ردی پنهان کرد
حجاج فرمود تا عطایای قوم او را بریدند کمیل را بخاطر رسید که عمر من بآخر رسیده نیکو نباشد که
بسبب من وظائف قوم من مقطوع شود پس خود را بدست داده کشته شد و نیز قادر بود
بر خوارق عادت و امور معجزه و کدام امری معجزتر از قلع باب خیبر تواند بود چنانکه متواتر است
و از رد شمس دو نوبت یکی چنانکه خواهد آمد و دیگری در مسیر بصفین چون بزمین بابل رسید خواستند
از آب بگذرند اصحابه بتبقیه رجال و دوال مشغول شدند و حضرت با جماعتی نماز عصر بسته ادا
و جماعت مذکوره از کارهای خود فارغ نشدند تا نماز عصر فوت شد و از همینجا آزرده خاطر
شدند پس بجهت خاطر اصحاب دعا کرد تا آفتاب بموضع عصر برگشت و مجموع اصحاب نماز
عصر را بجماعت ادا کردند و مانند این امور بسیار نقل شده بر سبیل استفاضه و شیوع که
هیچکس انکار آن نتواند کرد و نیز پوشیده نیست که اشجع ناس بود و شهرت او در شجاعت
نه بمرتبه ایست که محتاج بذکر باشد غایتش امری چند که از خوارق عادتست در باب شجاعت
آنحضرت ذکر کنیم اول آنکه گفته اند که از هیچ شجاعی معهود نشده که از دشمن هنگام مبارزه
هرگز زخمی نخورده باشد مگر امیر المؤمنین علیه السلام دویم آنکه از هیچ شجاعی معهود نشده که هرگز
مبارزی از و نجات یافته باشد مگر آنحضرت سیم آنکه در میان ارباب سیر مشهور است که

که



اگر کشته آنحضرت در میان کشتگان علم بود و گفته اند وکان علیه السلام اذا علا قدّ
واذا اوسط قطّ یعنی هر گرا بر سر میزد در طول بدو نیمش میکرد و هر گرا بر میان میزد
در عرض بدو پاره میساخت و نیز سخی ترین مردم بود و بموجود جود میکرد یعنی هر چه داشت
میداد و در فتوحات مکی آورده که قیمت خاتمیکه در نماز بسائل داد برابر بود با خراج شام که
ششصد خروار نقره و چهار خروار طلا بود و بلاشبهه حضرت در شجاعت و سخاوت
مصداق قول شیخ ابو علی سینا بود که در مقامات العارفین گفته العارف شجاع و کیف
لا و هو بمعزل عن تقیة الموت والعارف جواد و کیف لا و هو بمعزل عن محبة
الباطل و نیز خلیق ترین ناس بود با کمال باس و مهابت نقلست که معاویه از صعصعة بن
صوحان که یکی از اصحاب حضرت امیر بود از صفت آنحضرت پرسید صعصعه گفت کان
فینا کاحدنا یعنی در میان ما که میبود مانند یکی از ما بود با ما میگفت و از ما میشنید
و با ما میخورد و می آشامید و بهر طرف که میخواندیم اجابت میکرد و در کمال تواضع و
نهایت انقیادکی بود و مع ذلک کنّا نهابه مهابة الاسیر المربوط للسیاف الواقف
علی راسه یعنی با وجود این همه میترسیدیم از او مانند ترسیدن بزنجیر بسته از جلادی که با
شمشیر برهنه بر سرش ایستاده باشد و نیز حلیم ترین و عفو کننده ترین مردم بود و این معلوم
از رعایت حال ابن ملجم با علم بحال او و عفو کردن از سعید بن العاص که اعدا عدوّ او بود
با قدرت بر او و از مروان بن الحکم با شدت عداوت او و علم بحال او و بحال قوم او و لاد
او بعد از آنکه در حرب جمل گرفتار شده بود و نیز معلوم است از آنچه کرد با معاویه در صفین
که قوم معاویه پیشتر سر آب را گرفته بودند و اصحاب علی را از آب منع کردند و چون
اصحاب علی سر آب را از دست ایشان گرفتند خواستند ایشانرا از آب منع کنند

علی علیه السلام نگذشت و گفت لقی حد السیف ما یغنی عن ذلك یعنی تیزی
شمشیر مغنی است از آب بستن و نیز پوشیده نیست که فصیح ترین مردم بود و بلغای عرب
کلام او را دون کلام خالق و فوق کلام مخلوق گفته اند و حصر کمالات نفسانی آنحضرت
مقدور بشر نیست و اکابر علمای موافق و مخالف در تعداد آن مجلدات پرداخته اند و معترف
بعجز گشته و اما اعمال بدنیه که مراد از آن عبادت باریتعالی و اطاعت و انقیاد حضرت
رسولست پوشیده نیست که از آنزمان که حضرت امیر در عهد صبی ایمان بحضرت رسول
آورد تا آنزمان که رحلت نمود هرگز عبادتی از او فوت نشده حتی اینکه نقل کرده اند جمعی
کثیر مانند اسماء بنت عمیس و ام سلمه و جابر بن عبد الله انصاری و ابو سعید خدری و غیر
ایشان از صحابه که روزی رسول الله صلی الله علیه و آله در خانهٔ خود بود و حضرت علی علیه السلام
در نزد او که وحی بر آنحضرت نازل شد آنحضرت تکیه بران مبارک علی نموده و غشیه وحی منجلی
شد و حضرت سر بر نداشت تا آنکه آفتاب غروب کرد و علی نماز عصر نگذارده بود در آخر وقت
نشسته بایما گذارد و آنگاه حضرت را افاقه دست داد بعلی گفت افاتتك صلوة
العصر یعنی فوت شد ترا نماز عصر علی گفت نخواستم که حائل شوم میان تو و استماع وحی
و نماز را بایما گذاردم حضرت بعلی گفت دعا کن تا خدایتعالی آفتاب را بر گرداند تا تو نماز را
ایستاده کنی بعد رستیکه خدای اجابت تو کند چون تو در اطاعت خدای و رسول وی بودی
پس علی دعا کرد آفتاب بجای عصر باز گشت تا علی نماز گذارده آنگاه غروب کرد و عایل را
از آنحدیث هیچ شبهه نماند که شخصیکه اینهمه اهتمام در عبادت او باشد از او البته عبادتی
فوت نتواند شد و همه متفقند که آنحضرت اعبد الناس بود حتی روی ان جبهته
صارت کرکبة البعیر لطول سجوده و در نماز در غایت خشوع و استغراق بود تا آنکه مخالفین

نقل کرده



نقل کرده اند که پیکانی که در وقت حرب در جسد مبارکش مانده در وقت نماز
بر دن می آورده اند و مواظب بود بر نوافل بحدیکه در حرب صفین در شب که معروفست
بلیلة الهریر پانصد تکبیر یا بیشتر از او شنیدند که در مقابله کردن مخالفین میزد و ادام
نافله میبست و اما اطاعت او مر حضرت رسول را بر هیچکس پوشیده نیست تحقیقش از
آنچه او کرد از خوابیدن در فرش حضرت در شبی که مشرکان قریش قصد قتل آنحضرت داشتند
و حضرت پروردگار او را از شر ایشان نگاهداشت و از جان فشانیها که کرده در حرب
بدر و احد و خیبر و خندق و سائر غزوات که از نهایت شهرت مستغنی از ذکر است
و در جمیع حربها فتح در دست او بود و بس است در عبادت و فضل طاعت او آنچه در
باب ضربت عمر بن عبدود در حرب خندق حضرت رسول صلی الله علیه و آله فرمود
لضربة علی خیر من عبادة الثقلین و در بعضی روایات وارد شده لضربة علی
یوم الخندق افضل من عبادة الثقلین الی یوم القیمة و نیز ازهد الناس بود
لما تواتر من اعراضه عن لذات الدنیا مع اقتداره علیها لاتساع ابواب
الدنیا علیه ضرارة بن ضمره در نزد معاویه توصیف آنحضرت کرد و گفت لقد
رأیته فی بعض مواقفه وقد ارخی اللیل سدوله وهو قائم فی محرابه
قابض علی لحیته یتململ تململ السلیم و یبکی بکاء الحزین و یقول یا دنیا الیك
عنی ابی تعرضت ام الی تشوقت لا حان حینك هیهات غری غیری لا
حاجة لی فیك قد طلقتك ثلثا لا رجعة فیها فعیشك قصیر و خطرك
یسیر و املك حقیر آه من قلة الزاد و طول الطریق و بعد السفر و عظیم
المورد و فی بعض الروایات و خشونة المضجع یعنی بتحقیق که دیدم علی را در بعضی

از موقف او برای عبادت در وقتیکه فرو گذشته بود آن شب پردهای ظلمت را و آنحضرت در محراب ایستاده و لحیهٔ مبارک بدست گرفته بیقراری میکرد بیقراری مارگزیده و میگریست گریه در غایت حزن و میگفت ای دنیا دور شو آیا خود را زینت کرده مانند زنان خود را در معرض خریداری در آورده و اظهار اشتیاق بسوی من میکنی فرصت آن نیابی و چه دور آرزوئیست که کردهٔ خود را مغرور ساز دیگری را که من محتاج تو نیستم ترا طلاق گفته‌ام که هرگز رجوع ندارد و این زینت تو زینتی نیست که فریب من تواند داد بنا بر آنکه عیش تو بغایت کوتاه است و قدر تو بغایت قلیل و مرادها که از تو بر آید بغایت حقیر و بعد از آن اعراض کرد از مجلس دنیا و گفت آه از کمی زاد و درازی راه و دوری سفر و عظمت مورد یعنی قیامت و ایستادن در پیش خدا تعالی و درشتی خوابگاه یعنی قبر و نیز آنحضرت فرموده و الله لدنیاکم هذه اهون فی عینی من عراق خنزیر فی ید مجذوم یعنی بحق خدا که این دنیای شما خوار تر است در نظر من از استخوان خنزیری که در دست مجذومی باشد و خواهد که بگوشتیکه با آن چسپیده است خود را سیر کند و ابو عبد الله بن رافع گفت روزی بدیدن حضرت رفتیم پس انبان آورد و دندانهای انبان مهر کرده که نان جوینی خشک شده در آن بود از آن نان با هم خوردیم پس گفتیم یا امیر المؤمنین سبب مهر کردن انبان چیست فرمود تا حسنین نان جو را بروغن زیتون لین نکنند بنا بر شفقت بامرؤ گفته‌اند که آنحضرت کان اخشن الناس مأکلاً و ملبساً و کان نعلاه من لیف و یرقع قمیصه بجلد تارةً و بلیف اخری و قل ان یأتدم فان فعل فبالملح او الخل فان ترقی فبنبات الارض و ان ترقی فبلبن و کان لا یأکل اللحم الا قلیلا و یقول لا تجعلوا بطونکم مقابر الحیوانات یعنی لباس آنحضرت درشت ترین لباسها و طعامش ناگوار ترین



طعامها بود و نعلین مبارکش از لیف خرما بود و چون پیراهن مبارکش کهنه میشد پینه میکرد گاهی بپوست پاره و گاهی بلیف و کم بود که با نان نانخورشی بکار برد و اگر میبرد نمک بود یا سرکه و اگر از آن می افزود سبزی و اگر از آن هم می افزود شیر و گوشت تناول میکرد مگر بسبیل ندرت و میگفت مگردانید شکمهای خود را گورستان حیوانات و باید دانست که این اوصاف و امثال این اوصاف متواتر است و مخالفین نقل این پیش از موافقین کرده اند هم چنین در جمیع کمالات آنحضرت جمهور علمای اهلسنت را سخنی نیست و اکثر در آن باب مؤلفات ساخته اند و مجلدات پرداخته و میگویند که در این کمالات و اوصاف احدی با او مساوی بلکه نزدیک هم نیست و بدرجهٔ از درجات او در علم و عمل کسی نرسیده و با وجود این همه قائلند بافضلیت ابو بکر و متمسکند در این قول باجماعیکه حقیقتش معلوم شد و میگویند که فضلیت در سائر کمالات منافی مفضولیت در کثرت ثواب نیست یعنی فضیلت بمعنی کثرت ثواب است و ابو بکر اکثر ثوابا از علی است و هیچ تأمل نمیکنند و اندیشه هم ندارند که کسی تأمل کند و بداند ثواب مترتب نیست مگر بر علم یا عمل پس هرگاه که علی در علم و عمل زائد باشد بر دیگران چگونه در ثواب دیگری بر او زائد تواند بود و عجب نیست که با بو بکر اکتفا نموده تفضیل عمر و عثمان نیز بر آنحضرت میکنند و منازعه معاویه را نیز با آنحضرت در امر خلافت معقول میدانند بنا بر تجویز خطا در اجتهاد و منقولست که آنحضرت میفرمود الدهر انزلنی انزلنی حتی قیل معویة و علی یعنی روزگار و مغرور شدن اهل روزگار باو و اعراض کردن ایشان از قبول حق فرود آورد مرتبهٔ مرا فرود آورد و فرود آورد و فرود آورد تا مشتبه شدم بمعویه و گفتگو شد که آیا معویه حقست یا علی و چه خوب ادا کرده شیخ ابو علی سینا مزیت آنحضرت بر سائر

صحابه حیث قال واما علی بن ابیطالب علیه السلم فکان شمس فلک الحقیقة وقطب
سماء المعرفة وکان علیه السلم فی ما بین اصحابه صلی الله علیه وآله کالمعقول فیما
بین المحسوس دلیل دیگر بر تفضیل آنسرور آنست که حضرت رسول صلی الله علیه وآله و
سلم آنسرور را نفس خود خوانده وآیه مباهله مؤید اینست ومساوی با انبیاء عظام کرده
حیث قال صلی الله علیه وآله من اراد ان ینظر الی آدم فی علمه والی نوح فی
تقواه والی ابراهیم فی حلمه والی موسی فی هیبته والی عیسی فی عبادته
فلینظر الی علی بن ابیطالب علیه السلم وظاهر است افضلیت انبیاء سیما پیغمبر ما
صلی الله علیه وآله از باقی صحابه پس علی افضل باشد از باقی صحابه وهو المطلوب دلیل
دیگر آنکه علی محبوب ترین خلق خدا بود بعد از پیغمبر بسوی خدا بدلیل خبر طائر مشوی حیث
روی انه اهدی الی النبی صلی الله علیه وآله طائر مشوی فقال اللهم ائتنی
باحب خلقك یاکل معی فجاء علی علیه السلم یعنی مرغ کبابی بهدیه نزد حضرت
آوردند فرمود که خداوندا برسان محبوب ترین خلق خود را بسوی من که با من شریک شود
در تناول این کباب پس آمد علی علیه السلام ونیز محبوب ترین مردانست بنزد پیغمبر بدلیل خبر
عایشه که مذکور شد وشک نیست که محبوب ترین خلق پیش خدا ورسول افضل خلق است
پس علی افضل خلق است بعد از رسول وهو المطلوب

## فصل چهارم

در بیان معرفت
طریق سایر ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین وبیان انحصار ائمه در اثنا عشر بدانکه چون
امامت حضرت علی علیه السلم ثابت شد طریق اثبات امامت سایر ائمه بنص آنحضرت
ثابت شود ونص آنحضرت بتواتر بما رسیده چه متواتر است درمیان شیعه بتنصیص آنحضرت
بر حسن علیه السلم را وهمچنین بتنصیص حسن بر حسین را وتنصیص حسین بر علی زین العابدین را وتنصیص



علی بر محمد باقر را وتنصیص محمد باقر بر جعفر صادق را وتنصیص جعفر صادق بر موسی کاظم را و
تنصیص موسی کاظم بر علی الرضا را وتنصیص علی بر محمد الجواد را وتنصیص الجواد بر علی الهادی را
وتنصیص هادی بر حسن عسکری را وتنصیص حسن بر محمد بن الحسن را که آخر ائمهٔ اثنا عشر است
وقائم وغایب است تا آنکه مأذون شود بخروج علیه وعلیهم صلوات الله وسلامه وتنصیص
اثنا عشر از حضرت پیغمبر نیز درمیان شیعهٔ امامیه متواتر است واز جمله اینکه گفت بر حسین
علیه السلم ابنی هذا امام بن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم
وحدیث لوح نیز که جبرئیل بحضرت پیغمبر آورده که در آن لوح اسماء والقاب ائمهٔ اثنا عشر
مکتوب بود وآنحضرت آن لوح را بحضرت فاطمه صلوات الله علیها سپرده متواتر است
واز هر کدام از ائمه نیز بر مجموع ما بقی متواتر است وحصر ائمه در عدد اثنی عشر ووجوب
غیبت امام ثانی عشر نیز از پیغمبر واز هر کدام از ائمه متواتر است وکیفیت تواتر نحویست که
سابقا مبین شد وتنصیص بر ائمهٔ اثنا عشر از حضرت پیغمبر بطریق مخالفین نیز در اخبار کثیره
منقول شده وبالجمله علم قطعی عادی بنصوص مذکوره حاصل است وعلمای مخالفین نیز دفع
این علم از خود نمیتوانند نمود واکثر قائل بآن شده اند وبسیاری از علمای الجماعت مصنفات
در فضائل ائمهٔ معصومین ترتیب داده والا بامامت بمعنی خلافت قائل نیستند ولفظ امام
در عبارت حدیث نبوی بمعنی عالم وپیشوا ومقتدای در دین حمل میکنند وغافلند از اینکه
لفظ خلیفه نیز در بعضی احادیث واقع شده چنانکه حدیث مسروق حیث قال قال
بینا نحن عند عبد الله بن مسعود اذ یقول لنا شاب هل عهد الیکم نبیکم کم یکون
من بعده خلیفة قال انك لحدیث السن وان هذا شیء ما سئلنی احد عنه
نعم عهد الینا نبینا صلی الله علیه وآله وسلم ان یکون بعده اثنا عشر خلیفة

عدد نقبای بنی اسرائیل یعنی مسروق گفت بودیم پیش عبد الله بن مسعود که یکی از کبار صحابه
است وقتیکه پرسید جوانی از ما که آیا گفته است پیغمبر شما بشما و معهود کرده است که بعد از او
چند خلیفه خواهد بود ابن مسعود گفت بدرستیکه تو جوانی و کم سال و مرا آزموده و بامور دنیا عارف
نشده و اینکه تو پرسیدی هیچکس از من نپرسید آری معهود کرده است پیغمبر ما بما که بعد از او
دوازده خلیفه خواهد بود بعدد نقیبان بنی اسرائیل که خلفای موسی بودند و بالجمله چون ثابت
شد ثبوت نص بر باقی ائمه ثبوت امامت شان نیز ظاهر شد چه دانستی که در امام عصمت و نص
هر دو معتبر است و در زمان هر یک از این ائمه هر که قائل بامامت دیگری است نه ادعای عصمت
برا و کرده و نه ادعای نص پس امامت او باطل باشد و چون واجبست وجود امام در هر زمانی
و ثابت است نص بر امامی از ائمه اثنا عشر که در زمان مفروض باشد پس واجبست که امام او باشد
بدلیل اجماع مرکب و چون امام او باشد معصوم نیز باشد بنا بر آنکه عصمت شرطست در امامت
و بعضی از فرق شیعه که مدعی نص بر امام خود اند قائلند بانتهای امامت بامامی و غیبت او و نه
معلومست بیقین موت آن امام مانند کیسانیه که قائلند بامامت و غیبت محمد بن الحنفیه و
مانند ناووسیه واقفه بر امام جعفر صادق و مانند واقفه بر امام موسی کاظم و مانند فطحیه که
قائلند بامامت اسمعیل بن جعفر چه موت همه این ائمه معلومست بیقین پس اگر امامت
بایشان منتهی میشد خلو زمان از امام لازم می آید و بطلان این ثابت شد پس این مذاهب همه
باطل باشد و ایضا دلیل بر بطلان این مذاهب انقراض اهل این مذاهب است و عدم بقای
احدی از انها و انقراض قائلین بحق تا وقت موعود محالست و گرنه بطلان شریعت
حقه لازم آید چه بقای شریعت نتواند بود مگر بانکه جماعتی اقامت آن کنند و چون اقامت
آن کنند اهل آن باشند و حالانکه بقای شریعت حقه الی الیوم الموعود از ضروریات دین است

پس



پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم که اگر یکی از مذاهب مخالفین حق شود لازم آید یا عدم وجوب
عصمت و نص بر امام و یا خلو زمان از امام و یا انتفای شریعت حقه پیش از وقت موعود لیکن
انتفای وجوب عصمت و نص و خلو زمان از امام و انتفای شریعت حقه هر سه محالست نتیجه دهد
که پس حقیت مذاهب مخالفین باجمعهم محالست و هو المطلوب و چون حقیت مذاهب مخالفین محال
باشد بطلانش ثابت باشد و چون بطلانش ثابت باشد مذهب امامیه اثنا عشریه حق باشد
والا لازم آید خرق اجماع مرکب و خروج حق از میان امت محمد صلی الله علیه و آله و سلم و این
محالست پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم هرگاه خرق اجماع مرکب و خروج حق از امت
محال باشد واجبست که مذهب امامیه اثنا عشریه حق باشد بنا بر آنکه هیچ مذهب دیگر حق نیست چنانکه
دانسته شد لیکن خرق اجماع مرکب و خروج حق از امت محالست نتیجه دهد که پس مذهب امامیه
اثنی عشریه حق است و هو المطلوب و مذهب زیدیه نیز بعدم ادعای عصمت باطل است چه زیدیه
قایل بوجوب عصمت نیستند و بعضی از متاخرین ایشان که مدعی آن شده خلاف اجماع
کرده چه دعوی عصمت اشخاصی کرده که پیش از او جمیع امت متفق بوده اند بعدم عصمتشان
و حال آنکه ادعای عصمت بی ادعای نص و ظهور معجزه کرده و این ظاهر البطلانست چه عصمت
بدون نص و اظهار معجزه متحقق نتواند شد و دلیل دیگر بر تعیین باقی ائمه اثنی عشر اجماع شیعه
است و بیانش موقوفست بتمهید مقدمه و این چنانست که امت بعد از انکه متفق
شده اند در حجیت اجماع مختلفند در وجه حجیت اجماع جمهور شیعه قائلین بوجوب وجود معصوم
بر آنند که وجه حجیت اجماع اشتمال اوست بر قول معصوم که واجبست وجود او در هر زمان
و جمهور اهل سنت که قائل بوجود معصوم نیستند بر آنند که وجه حجیت اجماع امتناع اتفاق امت
است بر خطا عقلاً او سمعاً اکثر بر آنند که امتناع سمعیست و مستندند باحادیثی که دلالت

بر امتناع اجماع امت بر خطا و بعضی بر آنند که عقلی است و این مذهب ظاهر البطلان است چه خطا
بر هر یک هرگاه جائز باشد بر مجموع نیز جائز خواهد بود چه درین موضع حکم کل و حکم آحاد یکی باشد
لا محاله چه خطا و ثواب امری نیست که متعلق بمجموع من حیث المجموع تواند بود بلکه متعلق
بمعروض هیأت اجماعیه است و فرق میان هر یک از آحاد و جمیع آحاد بمعنی معروض هیأت
اجماعیه نیست پس هر چه بر هر یک از آحاد جائز باشد بر مجموع نیز جائز باشد و آنچه گفتیم منتقض
نشود بتواتر چه تواتر چون مستند باحساس است عقل حکم کند بامتناع اتفاق جمع کثیر بر غلط
چنین عادت و اجماع چون از معقولات نظریه است ممتنع نباشد اتفاق جماعت هر چند در
نهایت کثرت باشند بر خطا در نظر بنابر عروض شبهه مر جمیع را و همچنین مذهب اکثرین نیز
باطلست چه بر تقدیر صحت احادیث تواند بود که عدم اجماع امت بر خطا بنابرین باشد
که واجب است در هر زمان وجود معصومی در میان امت نه بنابر آنکه اتفاق همه بر خطا با وجود
جواز خطا بر هر یک واقع نتواند شد پس ثابت شد که مذهب شیعه حق است پس چون حجیت
اجماع بنابر وجود معصوم باشد پس اجماع شیعه با وجود مخالفت جمیع اهلسنت که اکثر
امت اند حجت باشد بسبب آنکه معصومیکه واجب است وجود او لا محاله در میان فرقه
شیعه باشد و امام شیعیان باشد پس نتواند بود که قول او در میان مجموع شیعه نباشد و هرگاه
قول معصوم داخل در قول مجموع شیعه باشد پس اجماع شیعه حجت باشد و هو المطلوب
و بعد از تمهید این مقدمه گوئیم چون اثبات عصمت و امامت حضرت علی علیه السلام بدلائل
علیحده بیحاجت باجماع کردیم پس گوئیم اجماع شیعه منعقد است بر اینکه امام بعد از علی
ابن ابیطالب حسن بن علی علیهما السلام و اجماع شیعه حجت است بسبب دخول علی در میان ایشان
چه عصمت و امامتش بدلیل غیر اجماع ثابت شد پس حسن امام باشد و همچنین اجماع شیعه

منعقد است



منعقد است بر امامت حسین بعد از حسن علیهما السلام پس حسین امام باشد و بعد از حسین علیه السلام شیعه
دو فرقه شدند بعضی قائل شدند بامامت محمد بن الحنفیه و بعضی بامامت علی بن الحسین و چون
مذهب قائلین بامامت محمد حنفیه باطلست بدلیلی که دانسته شد پس معصوم که در میان شیعه
داخل بود در میان آن جماعت از شیعه داخل نتواند بود لاستحاله بطلان قول المعصوم پس
داخل باشد در فرقه که قائلند بامامت علی بن الحسین پس علی بن الحسین امام باشد و بعد از
علی بن الحسین فرقه محقه مختلف شدند بعضی قائلند بامامت زید بن الحسین و بعضی بامامت
محمد بن علی الباقر علیهما السلام و چون مذهب زیدیه باطل شد پس امامت محمد الباقر حق باشد
بنابر اجماع فرقه محقه و فرقه محقه متفقند بر امامت جعفر بن محمد بعد از محمد بن علی پس جعفر بن
محمد امام باشد و درینجا فرقه محقه مختلف شدند بعضی وقف کردند بر جعفر و بعضی قائل
شدند بعد از او بامامت عبد الله بن جعفر و بعضی بامامت اسمعیل بن جعفر و بعضی بامامت
موسی بن جعفر و وقف بر جعفر و امامت عبد الله و اسمعیل باطلست پس موسی بن جعفر
امام باشد و قائلین بامامت موسی نیز مختلف شدند بعضی وقف بر موسی کردند
و بعضی بامامت علی بن موسی قائل شدند و چون وقف بر موسی باطلست پس علی بن موسی
امام باشد و بعد از او متفقند بر امامت محمد بن علی پس او امام باشد و بعد از او بامامت
علی بن محمد پس او امام باشد و بعد از او بامامت حسن بن علی پس او امام باشد و بعد از او
مختلفند بعضی قائلند بامامت جعفر برادر حسن و دیگران بامامت محمد بن حسن الخلف القائم
و چون امامت جعفر بموت او و انقراض قائلین بامامتش باطل است پس محمد بن الحسن علیه و
علی آبائه السلام امام باشد و هو المطلوب دلیل دیگر بر تعیین ائمه ظهور معجزه است چه متواتر
است در میان امامیه که هر کدام از ائمه اثنا عشر دعوی امامت کردند و اظهار معجزه نمودند

و بیشتر دانستیکه معجزه دلیل صدق صاحب معجزه است پس هر کدام امام باشند و چون امام
باشند معصوم نیز باشند چه امامت بعصمت متحقق نتواند شد و هو المطلوب

## فصل پنجم

در بیان غیبت صاحب الزمان علیه السلم که امام ثانی عشر از ائمه اثنی عشر است صلوات الله
علیهم اجمعین بدانکه چون ثابت شد نصوص متواتر حصر ائمه در عدد اثنا عشر و ثابت شد
نصوص متواتره در مرتبه ثانی عشر محمد بن الحسن العسکری علیهما السلم و ثابت شد امتناع خلو زمان
تکلیف از امام معصوم پس واجب است که امام ثانی عشر محمد بن الحسن موجود و حی باشد
و امام زمان باشد تا انتهای زمان تکلیف پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم اگر محمد بن الحسن
موجود نباشد لازم آید خلو زمان از امام یا بطلان انحصار ائمه در اثنا عشر لیکن خلو زمان و
بطلان انحصار هر دو محالست نتیجه دهد که پس محمد بن الحسن موجود باشد دلیل دیگر امت در این
زمان بر سه مذهبند بعضی قائل نیستند بوجود امامی و بعضی قائلند بوجود امامیکه مدعی عصمت
و نص برای وی نیستند و بعضی قائلند بوجود امامی معصوم منصوص علیه که محمد بن الحسن است
و چون ثابت شد امتناع خلو زمان از امام باطل شد مذهب اول و چون ثابت شد
وجوب عصمت و نص بر امام باطل شد مذهب دوم نیز پس اگر مذهب سیم نیز باطل باشد لازم
آید اتفاق امت بر خطا و خروج حق از میان امت و این باطلست باتفاق پس مذهب سیم
حق باشد و محمد بن الحسن موجود و حی و امام باشد پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم هرگاه
اتفاق امت بر خطا محال باشد باید که محمد بن الحسن موجود باشد لیکن اتفاق بر خطا محالست
نتیجه دهد که پس محمد بن الحسن موجود است و هو المطلوب دلیل دیگر محمد بن الحسن امام بود
بنص متواتر پس معصوم نیز بود و نص نکرد بر امامت دیگری بالاتفاق و نیز ممتنع
بودی عدم نقلش عادة لیکن منقول نشده مط پس باید که الآن نیز موجود باشد که اگر

بوجه



موجود نبودی واجب بود بر او نص بر دیگری و ترک واجب از معصوم ممتنع است پس باید
که محمد بن الحسن موجود باشد پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم محمد بن الحسن که امام معصوم بود اگر
نص بر دیگری نکرده باشد واجبست که موجود باشد لیکن نص بر دیگری نکرده نتیجه دهد پس موجود باشد
و هو المط و چون ثابت شد بدلیل ثلثه وجود محمد بن الحسن باید که غائب باشد که اگر ظاهر بودی
معروف بودی لیکن معروف نیست پس غائب باشد پس هرگاه امام معصوم موجود و غائب باشد
بر ما نیست بیان سبب غیبت او بر سبیل تفصیل و معلوم است علی الجمله که سبب غیبت از جانب الله
نیست بنا بر آنکه معصوم است و واجبست بر او ظهور و قیام بامر امامت و اقامت شرایع و ترک
واجب از معصوم ممتنع پس سبب غیبت امام از طرف رعیت باشد بنا بر عدم نصرت پس هرگاه
که متحقق شود ظن نصرت از رعیت ظهور بر امام واجب شود اگر سؤال کنند که وجوب وجود
امام در هر زمان بنا بر آنست که لطفست وجود امام و لطف وقتی متحقق شود که امام
ظاهر باشد پس با غیبت امام لطف چگونه متحقق تواند شد و چه فرق باشد میان اینکه
امام موجود نباشد و اینکه موجود باشد و متصرف در امور نباشد جواب گوئیم چنانکه اگر
امام ظاهر باشد و کسی اطاعت وی نکند هیچ شک نیست که قدحی در لطف بودن او
حاصل شود و کذلک غائب بودن امام هرگاه سبب غیبت خوف اعادی و عدم نصرت
باشد ضرری بلطف بودن امام نتواند کرد چه عدم نصرت در اینصورت بمنزله عدم اطاعت
است در آنصورت و فائده این لطف با این ظاهر شود که هرگاه امام موجود باشد و غائب
هر آینه تعذیب خدای مر عاصیان را که سبب غیبت امام از جانب ایشانست عقلا قبیح
نخواهد بود چنانکه در صورت ظهور امام و عدم طاعت وی بخلاف اینکه امام اصلا موجود
نباشد چه در اینصورت لامحاله تعذیب قبیح باشد بسبب آنکه حجت خدای بر بنده

تمام نشود و اینکه گفتیم نسبت بمخالفین است و جماعتی که نصرت ایشان مبذول نیست
بر تقدیر ظهور امام نیز و اما نسبت بشیعیان که نصرت ایشان همیشه معدّ و مهیّا است
لطف بجهت ایشان در غیبت امام نیز بسیار است مثل صبر کردن بر حرمان ملازمت امام
و منتظر فرج بودن و اجتناب از قبایح بنا بر اعتقاد وجود امام و امکان ظهور و تمکّن او
بر اقامت حدود در هر لحظه و مانند آن و اما طول عمر صاحب الزمان علیه السلم هیچ شبهه نیست
در امکانش و بر تقدیریکه ممتنع عادی باشد در اینزمان از مقوله خارق عادتست که ثابت
شد جوازش در غیر انبیا نیز و بالجمله هرچه بدلیل ثابت باشد استبعادات عادی منافی
آن نتواند بود

## فصل ششم در احوال ائمه جور و وجوب برائت از ایشان

چون معلوم شد اعیان ائمه که منصوص‌اند از جانب خدای و رسول و واجب العصمة و
مفترض الطاعه اند پس هر که دفع ایشان از مراتب و منازلی که خدای تعالی بجهت ایشان
مقرّر داشته نماید و خود بجای ایشان بحیله یا بغلبه قرار گیرد کافر باشد و هر که اعانت او
نیز کند کذلک کافر باشد باجماع امامیه و بنا بر آنکه دفع امامت مثل دفع نبوّت باشد
و دافع نبوّت لامحاله کافر است پس دافع امامت کافر باشد بیانش آنست که همچنانکه
شریعت محتاجست بنبی در حدوث و ابتدا کذلک محتاجست بامام در حفظ و بقا و
عقل فرق میان این دو صورت نکند و وجوب هر دو بدلایل عقلیه قطعیه ثابت باشد
و مؤیّد انست حدیث من مات ولم یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة
که مخالف و موافق متّفقند صحت آن و هم چنین حدیث حربك یا علی حربی و سلمك سلمی
و شک نیست که میته جاهلیه میته کفر است و کذلک حرب نبی کفر است پس هر گاه
جاهل بامام کافر باشد بمقتضای حدیث اوّل جاحد و محارب امام و دافع او از منزلت امامت

بطریق



بطریق اولی کافر باشد و از آنچه گفتیم ثابت شد که امامت اصلی است از اصول دین مثل
نبوّت پس خلفای ثلثه متقدّم بر امیر المؤمنین علیه السلم و خامس منازع و سائر منازعین و همچنین
جمیع خلفای بنی امیه و بنی العبّاس و جماعتی که اعوان و انصار ایشان بوده اند امر خلافت
همه مقطوع الکفرند بلاشبهه و واجبست برائت از ایشان و لعن بر ایشان چنانکه
واجب است برائت و لعن بر مثل ابو جهل و عتبه و شیبه از مشرکان قریش که محاربه
با حضرت رسول صلّی الله علیه و آله و سلّم کردند و دفع او از مرتبه رسالت خواستند
و بعضی از علمای ما رضوان الله علیهم استثنا کرده اند از خلفای بنی امیه معاویة بن یزید
و عمر بن عبد العزیز را بنا بر ترک خلافت از اوّل و ردّ فدک از ثانی و لا یخفی قربه من
الصّواب و ان کان لفظة قاطبة فی قول المعصومین فی لعن بنی امیّة اللّهمّ
العن بنی امیّة قاطبة ینافیه بحسب الظّاهر اما مخالفین که معتقد امامت ائمه
ضلالند اگر اهل جحود و عناد باشند شک نیست در کفر و استحقاق لعن ایشان و الّا
اگر ارباب شبهه یا عوام باشند حال ایشان در آن مرتبه نیست اگرچه بنا بر آنکه خالی از
تقصیر نیستند معذور نخواهند بود اما اگر قاصر باشند از درجه تقصیر معذور توانند بود
اگر سؤال کنند که اگر جماعت مذکوره کافر میبودند هر آئینه جاری میبود بر ایشان احکام
کفر من منع الموارثة و المواکلة و الصّلوة علیهم و اخذ الغنیمة و اتباع
المدبر و معلومست که حضرت امیر علیه السلم در وقت قدرت اجرای هیچیک از این
احکام نکرد جواب گوئیم که احکام کفر مختلف باشد چه حکم حربی غیر حکم ذمّی باشد در
قبول جزیه و تقریر بر دین خود و عدم آن باتفاق و در جواز نکاح و اکل ذبیحه و عدم آن نزد
مخالفین پس تواند بود که این نوع از کفره که مظهر شهادتین باشند حکمشان غیر حکم سائر کفار

باشد در احکام مذکوره و معتزله نیز قائلند بکفر مجبره و مشبهه با آنکه احکام کفر بر ایشان جاری نمیکردانند **باب پنجم** در معاد و مراد از معاد اعتقاد کردنست بوجوب زنده کردن خدا تعالی جمیع مردکان مکلفین را در روزیکه معروفست بروز قیامت وحاضر کردن همه را در موقف واحد بجهت حساب اعمال و حکم کردن بدخول کافران و عاصیان بدوزخ که عبارتست از داریست مهیّا بجهت رسانیدن عقاب و بدخول مؤمنان بهشت که عبارتست از داریست آماده بجهت ایصال ثواب و مقصود ازین باب در چند فصل مبین کردد **فصل اوّل** در بیان وجود معاد و صحت اعاده بدانکه معاد در لغت بمعنی بازکشت است و در اینجا بازکشت روح است ببدن بعد از مفارقت از او و از ضروریات دین است وجوب بازکشت روح بسوی بدن در روز قیامت برای دریافتن جزای عملی که در دار دنیا کرده باشد و عقل نیز دلیلست بر وجوب معاد بنا بر وقوع وعد بثواب و وعید بر عقاب و واجبست وفا کردن بوعد و وعید و آن موقوفست بباز کشتن روح ببدن و نیز حکمت مقتضی وجوب معاد است و الّا امر بطاعت و نهی از محرّمات عبث بودی و صدور عبث از خدا تعالی ممتنع پس امتناع صدور عبث موجب ایصال ثواب و عقاب است و ایصال موقوف بمعاد پس معاد واجب باشد پس بطریق قیاس استثنائی کوئیم اکر معاد واجب نبودی وعد و وعید باطل و امر و نهی عبث بودی لیکن بطلان وعد و وعید و عبث بودن امر و نهی ممتنع است نتیجه دهد که پس معاد واجب باشد اکر سؤال کنند که وجوب معاد فرع صحت اعاده است و اعادهٔ روح ببدن صحیح نتواند بود چه اکر جائز باشد یا بعین بدن اوّل خواهد بود و این محالست بنا بر انعدام بدن اوّل و امتناع



اعادهٔ معدوم بعینه بالضّروره و یا بمثل بدن و این نیز ممتنع است و الّا لازم آید که مثاب و معاقب غیر مطیع و عاصی باشد و این ظلم است و قبیح و جوابش بر دو وجه است یکی بر مذهب محققین که قائلند بتجرّد روح و بقای وی بعد از موت بدن پس کوئیم بدن بعد از مفارقت روح معدوم شود بحسب صورت و باقی باشد بحسب مادّه و در وقت اعاده فائض شود بر مادّه بدن و صورتی مثل صورت اوّل و تعلّق کیرد باین بدن معاد روحی که مجرّد است و باقی است بالتشخص و تشخص انسانی نیست مکر بتشخص نفس ناطقه که روح عبارتست از او است و در تشخص نفس ناطقه مادّه بدن دخیل است با صورة ما نه با صورتی معیّن نمی بینی که تشخص طفل بعینه همان تشخص کهل و شیخ است با آنکه بدن کهل و شیخ بعینه بدن طفل نیست پس هرکاه که روح مثاب مثلا بعینه روح مطیع باشد که باقی است با تشخص و مادّه بدنش بعینها مادّه بدن وی لازم نیاید که مثاب غیر مطیع باشد چنانکه لازم نیست که کهل مثلا غیر طفل باشد وجه دوّم بر مذهب جماعتی که قائل نیستند بتجرّد روح بلکه روح را قائم دانند ببدن و فانی دانند بموت بدن لیک کویند که بدن از موت معدوم نشود بلکه متفرق شود اجزای وی و آنچه معدوم شود بسبب موت حیات بدن باشد که مشروط است باجتماع اجزای بدن و در روز قیامت چون اجزای متفرق شده مجتمع شود باز حیات یابد و شخصی همان شخص اوّل باشد بعینه چه تفرق اجزای جسم را موجب زوال تشخص وی ندانند و این هر دو جواب بنا بر تسلیم امتناع اعاده معدومست بعینه و در میان مردم جماعتی هستند که قائل نیستند بامتناع مذکوره و کار بر ایشان لا محاله آسان باشد و محتاج بجواب نباشند و باید دانست که آنچه کفتیم در وجوب معاد دلالت کند بر وجوب معاد جسمانی

بنا بر آنکه ثواب و عقاب موعود ثواب و عقاب جسمانی است و ایصال ثواب و عقاب جسمانی لامحاله موقوفست باعاده بدن بسبب آنکه روح بی‌واسطه بدن قبول لذت والم جسمانی نتواند کرد و ظاهر است که ثبوت لذت والم جسمانی منافی ثبوت لذت والم روحانی نیست چنانکه مذهب محققین قائلین بتجرد نفس ناطقه است پس حق ثبوت روحانی و جسمانی هر دو باشد اما روحانی بنا بر تجرد نفس ناطقه و بقای وی بعد از مفارقت از بدن و التذاذ وی بکمالات حاصله از علم و عمل و تألم وی از ضد کمالات و اما جسمانی بنا بر وجوب ایفای وعد و وعید که موجب ایصال ثواب و عقاب جسمانیین است و چون صحت اعتقاد دینی موقوف باعتقاد تجرد نفس ناطقه نیست و این رساله منحصر است در ذکر اعتقادات دینیه لهذا از اثبات تجرد نفس ناطقه و بیان تفصیل لذات و آلام روحانی اعراض لازم شد تا خلاف شرط لازم نیاید و اگر کسی را ذوق اطلاع بر امثال این مسائل باشد رجوع بکوهر مراد کند **فصل دوّیم** در بیان وعد و وعید و ثواب و عقاب و جنت و نار و سائر امور اخروی بدانکه وعد عبارتست از اخبار وصول نفع بموعود و وعید عبارت از اخبار وصول ضرر بموعود است و نفع اگر مستحق باشد و مقارن تعظیم و اجلال آنرا ثواب گویند و اگر مستحق باشد و غیر مقارن بتعظیم عوض گویند و اگر غیر مستحق باشد تفضّل گویند و ضرر اگر مستحق باشد و مقارن اهانت و استخفاف بود عقاب گویند پس ثواب نفعی است مستحق مقارن تعظیم و عقاب ضرریست مستحق مقارن استخفاف و وجوب ثواب عقلی است چه ثواب در برابر فعل مکلّف و ترک منهی عنه است که مشتملند لامحاله بر مشقت و الزام امور شاقّه بدون منافع عظیم قبیح است عقلاً و هیچ عظیم اعظم از مقارنت تعظیم نتواند بود و مجرد نفع که عوض باشد هر چند عظیم بود



بساکه در برابر مشقت تکلیف نباشد پس الزام آن مشقت قبیح باشد لامحاله و اما وجوب عقاب حق اینست که عقلی نیست چه برای انزجار از قبایح و اخلال بواجبات و استحقاق عقاب و احتمال آن کافیست بلکه وجوب عقاب سمعیست و مجمع علیه و واجبست خلوص ثواب از شائبه ضرر و خلوص عقاب از شائبه نفع اما خلوص ثواب بسبب آنکه اگر خالص نباشد اعم از عوضی که خالص باشد نخواهد بود و در برابر مشقت تکلیف نتواند واقع شد و اما خلوص عقاب بسبب آنکه در انزجار ادخل باشد لامحاله و واجبست دوام ثواب عقلاً چه احتمال انقطاع شائبه ایست که واجبست خلوص ثواب از آن و اما دوام عقاب حق اینست که عقلی نیست چون اصل عقاب و احتمال انقطاع موجب عدم خلوص نیست چه احتمال دوام منافی آنست بلکه سمعی و مختلف فیه و حق دوام اوست برای کفار و انقطاعش از فساق اهل ایمان اما دوامش برای کفار للدلالة القرآن علیه دلالة ظاهرة لا یقبل التأویل و اما انقطاعش از فساق بنا بر استحقاق ثواب ایمان و سائر اعمال خیر و وجوب دوام ثواب اجماعی است پس مقدم نتواند بود بر عقاب و مجتمع نیز نتواند بود با عقاب پس لابد است تقدیم عقاب و انقطاعش از برای ایصال ثواب اما حقیقت جنت و نار که یکی داریست آماده برای ایصال ثواب و دیگری برای ایصال عقاب ضروریات دین است و تحقیقش فی الجمله مجمع علیه و وجود جنت و نار الآن مختلف فیه است و حق وجود است الآن للدلالة الظواهر علیه مع عدم المعارض الذی یصلح للمعارضة و اما عذاب قبر اجماعی است و وقوعش فی الجمله و خلافیکه بعضی کرده اند بعد از تحقق اجماع صادر شده و از درجه اعتبار ساقط است و اما وقوعش عقیب دفن ثابت

آن اعم است از اینکه متحقق تکذیب قلبی باشد و یا هیچیک از تصدیق و تکذیب متحقق نباشد پس اگر
با تکذیب قلبی اظهار تصدیق کند منافق باشد و اگر با عدم تصدیق و تکذیب اظهار تصدیق کند
مسلمان باشد نه مؤمن لقوله تعالی قالت الاعراب امنّا قل لم تؤمنوا ولکن قولوا اسلمنا
پس اسلام اعم باشد از ایمان بحسب تحقق نه بحسب صدق بلکه بحسب صدق متباین باشند
چه اسلام اقرار بلسان باشد با عدم تکذیب قلبی اعم است از اینکه تصدیق قلبی باشد یا نباشد و نفاق
اخص باشد از کفر کذلک و نفاق تکذیب قلبی باشد با اظهار تصدیق و اما فسق بیرون آمدن است
از چیزی و داخل شدن در چیزی دیگر بحسب شرع فقال المحقق الطوسی قدس الله سره و هو خروج
عن طاعة الله تعالی مع الایمان وقال الشیخ الطوسی رحمة الله علیه هو عندنا عبارة
عن کل معصیة سواء کانت صغیرة او کبیرة لان معاصی الله تعالی کلها
کبائر وانما تسمیها صغائر بالاضافة الی ما هو اکبر منها و هی کبیرة بالاضافة الی
ما هو اصغر منها و مذهب شیخ اقرب است بتحقیق چه تخصیص فسق بمؤمن وجهش معلوم نیست
بلکه تحقیق آنست که معاصی کافر نیز فسق است و خدای تعالی کافر را فاسق خوانده کما فی قول
الله والکافرون هم الفاسقون

## فصل چهارم

در بطلان احباط و جواز عفو و وقوع شفاعت بدانکه جماعتی از معتزله قائلند بتحابط میان طاعت و معصیت
یعنی گویند که طاعت زائل کند معصیت سابقه را و معصیت زائل کند طاعت سابقه را
پس اگر هر دو مساوی باشند نه طاعت ماند و نه معصیت و اگر یکی زائد باشد بر دیگری
بقدر زیادتی باقی ماند و علمای امامیه و سائر محققین قائلند ببطلان تحابط چه مزیل شیء
باید که ضد او یا منافی او باشد و منافاتی نیست میان طاعت و معصیت که مانع
باشد از اجتماع در محل واحد چه فعل واحد تواند بود که باعتباری طاعت باشد و باعتباری

دیگر



دیگر معصیت چه جای آنکه هر کدام فعلی دیگر باشند و همچنین منافاتی نیست میان
استحقاق ثواب و استحقاق عقاب چه بدیهی است جواز بودن شخص واحد هم مستحق ثواب و هم
مستحق عقاب چنانکه تواند بود هم مستحق مدح و هم مستحق ذم و دیگر آنکه مستلزم ظلم است
لامحاله چه در صورتی که معصیت مساوی طاعت باشد یا زائد بر او لازم آید که اصلاً
ثواب نیابد بلکه عقاب هم نیابد و حال آنکه مستحق ثواب بود بفعل طاعت چنانکه دانسته شد
و لقوله تعالی فمن یعمل مثقال ذرة خیراً یره ومن یعمل مثقال ذرة شراً یره و استدلال
مخالف بقوله تعالی ان الحسنات یذهبن السیئات باطل است چه مراد اینست
که کثرت حسنات موجب آن شود که دیگر سیئات نکند نه آنکه سیئات کرده زائل شود
و همچنین استدلالش بقوله تعالی ولا تبطلوا صدقاتکم بالمن والاذی وقوله تعالی
لا ترفعوا اصواتکم فوق صوت النبی ولا تجهروا له بالقول کجهر بعضکم لبعض ان
تحبط اعمالکم وقوله تعالی لئن اشرکت لیحبطن عملک چه مراد آنست که اعمال
خود را بوجهی واقع مگردانید که مستحق ثواب نشوید و اعمال شما بآن باطل شود چه صدقه بروجه
من و اذی باطلست و حضور مجلس نبوت و شرف خدمت حضرت رسالت که بهترین
اعمال تواند بود هرگاه با رفع اصوات و جهر قول باشد که هر آئینه موجب سوء ادب
و کرامت آنحضرت است لامحاله از درجه اعتبار ساقط و زائل باشد و هر عملیکه بهتر
از این متصور نبود هرگاه بوجه اشراک واقع شود البته با عدم مساوی بود و قوی ترین
شبهه ایشان آنست که چون واجبست خلوص ثواب و عقاب پس اگر استحقاق هر دو
باقی باشد خالی از آن نیست که مستحقین یا مجتمع باشند یا متعاقب پس اگر مجتمع باشند
لزوم عدم خلوص ظاهر است و اگر متعاقب باشند متجانی خالص باشد از شوب منتظر الا

و جوابش آنست که معجّل هرگاه عقاب باشد تواند بود که شدّت عقاب جای شوب منتظر
نگذارد و احتمال انقطاع و تعقّب ثواب بخاطر نرسد که بامید آن استراحت حاصل شود
و چون ثابت شد بطلان تحابط پس استحقاق عقاب هیچ زائل نتواند شد بدون توبه
مگر بتفضّل و عفو آلهی و یا بشفاعت و خلاف نیست در جواز عفو از صغائر مطلقا و از کبائر
بعد از توبه لیکن در جواز عفو از کبائر بدون توبه خلافست و حق جواز آنست عقلاً و سمعاً
اما عقلا بنا بر آنکه عفو احسانست چه شک نیست که اسقاط حقوق مستحقّه در حکم ایصال
نفع است و ایصال نفع احسانست پس اسقاط حق نیز احسان باشد بلکه بهترین احسان
چه بسا باشد که اسقاط مضرّتی اعظم از ایصال هر منفعتی باشد و شک نیست در حسن احسان
و ایصال منافع بغیر پس شک نباشد در حسن اسقاط مضرّت مستحقّه از غیر و چون عفو
حسن باشد لامحة جائز باشد و امّا سمعا فلقوله تعالی ان الله لا یغفر ان یشرک به و یغفر
ما دون ذلک لمن یشاء و ظاهر است که تخصیص این آیه کریمه بصغائر یا کبائر بعد از توبه
صحیح نیست امّا بصغائر بنا بر اباء سیاق از آن و امّا بکبائر بعد از توبه بنا بر عدم فرق میان
شرک و سائر کبائر و عدم تخصیص ببعضی دون بعض فلا یصح التّعلیق بمن یشاء و لقوله
تعالی و قل یعبادی الّذین اسرفوا علی انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله انّ الله یغفر
الذّنوب جمیعا و تخصیصش بتوبه خلاف ظاهر است با عدم دلیل و ارتکاب خلاف ظاهر
بدون دلیل جائز نه پس شرک و کفر بیرون رفت باجماع و باقی ماند سائر ذنوب مطلقا در حکم
مغفرت و غیر ذلک من النّصوص و همچنین وقوع شفاعت اجماعی است فی خلافی
در آن نیست لیکن خلافست که شفاعت بمعنی طلب زیادتی ثواب است برای مستحقان
ثواب کما هو مذهب المعتزله و یا بمعنی طلب اسقاط عقاب است برای مستحقان عقاب



کما هو مذهب غیرهم و حق معنی دوّم است چه اگر شفاعت حقیقة میبود در طلب ازدیاد ثواب
لازم می آمد که هرگاه که ما دعا کنیم بجهت ازدیاد درجات حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله
و سلم توان گفت که ما شفاعت پیغمبر میکنیم و شک نیست در امتناع این اطلاق پس
شفاعت بآن معنی نتواند بود بلکه بمعنی دوّم باشد و حقیقت در آن و لقوله صلی الله
علیه و آله ادّخرت شفاعتی لاهل الکبائر من امّتی و این خبریست که جمیع امّت آنرا تلقّی
بقبول نموده اند و در حکم متواتر است و ظاهر است که اگر شفاعت بمعنی طلب ازدیاد
منافع میبود تخصیص باهل کبائر وجهی نداشت بسبب آنکه چون احباط باطل است نتوان
گفت که ثواب اهل کبائر زائد است یا کمتر و احتیاجشان بازدیاد ثواب بیشتر چه بسا که
صاحب کبیره طاعاتش از مؤمن خالی از گناه بیشتر باشد و ثوابش بسا مانتر پس تخصیص
اهل کبائر نتواند بود مگر بنا بر حاجتشان باسقاط عقاب و معتزله متمسکند بقوله تعالی
ما للظّالمین من حمیم و لا شفیع یطاع چه اگر شفاعت بمعنی طلب اسقاط عقاب
بودی هر آئینه شفیع غیر ظالمین را که مراد عاصیانند نبودی چه غیر عاصی را عقاب نیست
که محتاج بطلب اسقاط باشد پس شفاعت مخصوص بظالمان بودی و نفی شفیع از
ایشان وجه نداشتی پس باین آیه هم استدلال مذهب معتزله توان کرد و هم معارضه
با حدیث مذکور و جوابش آنست که منفی که در آیه شفیع مطاع است یعنی شفیعی که بروی
اطاعت قبول شفاعتش باید کرد و منافات ندارد با ثبوت شفیع مطاع مجاب یعنی
شفیعی که از روی اجابت شفاعتش قبول کرده شود و ایضا متمسکند علی التّوجیهین بقوله
تعالی و ما للظّالمین من انصار چه شفیع ناصر باشد و جوابش آنست که ناصر کسی است که
دفع مضرّت از غیر از روی قوّت و غلبه نماید بخلاف شفیع که دفع مضرّت [illegible]

خضوع پس نفی ناصر نفی شفیع نباشد و ایضا متمسک اند بقوله تعالی ولا یشفعون الا
لمن ارتضی چه مرتضی کسیست که افعالش پسندیده بود و فاسق افعالش پسندیده نیست
پس شفاعت مخصوص غیر فاسق باشد و آن نتواند بود مگر بمعنی طلب ازدیاد ثواب ؛
جوابش آنست که لابد است در من ارتضی از تقدیری و اولی نیست تقدیر افعال چنانکه
شما میکنید از تقدیر ان یشفع فیه چنانکه ما میکنیم بلکه این اولی است تا نظیر باشد با قول
خدایتعالی که من ذا الذی یشفع عنده الا باذنه وقوله تعالی لا تغنی شفاعتهم
شیئا الا من بعد ان یاذن الله لمن یشاء پس برین تقدیر معنی چنین است که شفاعت
نمی کنند مگر کسیرا که خدای پسندد و خواهد که شفاعت کنند در بارهٔ او

## فصل پنجم

در وجوب توبه و امر بمعروف و نهی از منکر بدانکه توبه عبارتست از ندامت بر فعل
معصیت و لازم این ندامت است عزم بر عدم عود بمعصیت پس شک نیست
که توبه واجبست عقلا بنا بر آنکه ندمت بر فعل قبیح واجبست عقلا پس توبه فی نفسها
طاعت باشد و سبب استحقاق ثواب لکون کل طاعة کذلک لاسیما که در شرع نیز
بر وجوب توبه وارد شده مثل قوله تعالی توبوا الی الله جمیعا وقوله تعالی توبوا
الی الله توبة نصوحا الی غیر ذلک و اجماعست بر سقوط عقاب با توبه و خلافی
درین نیست لیکن خلافست که وجوب سقوط عقاب با توبه سمعیست که اجماع
دلالت بر آن کرده و یا عقلی بعضی بر آنند که عقلی است بنا بر آنکه توبه اعتذار است
و با اعتذار مؤاخذه قبیح و شیخ طوسی رحمة الله علیه بر آنست که سمعیست و منع کرده
قبح مؤاخذه را با اعتذار و حق مختار شیخ است چه با اعتذار ترک مؤاخذه حسن است
نه آنکه فعل مؤاخذه قبیح است چه هرگاه مؤاخذه مستحق باشد بمجرد اعتذار رفع استحقاق



نکند بلکه همان استحقاق باقیست بالضروره با بقای استحقاق مؤاخذه قبیح نتواند بود بالضروره
و اگر کسی استبعاد کند از آنچه گفتیم قیاس بسائر حقوق مستحقه باید کرد تا رفع استبعاد شود
اگر گویند صاحب حق هرگاه محتاج باشد بحق خود طلب حق از او با اعتذار قبیح نیست
لیکن اگر مستغنی باشد قبیحست جواب گوئیم که این فرق وقتی باشد که سبب حسن مؤاخذه
منحصر باشد در احتیاج و لازم نیست چه شاید که مصلحتی دیگر باشد در مؤاخذه و یا مفسده
باشد در ترک مؤاخذه و جمیع افعال الهی ازین بابت هست پس لازم نیست از
اینکه حاجت از او مسلوب باشد و طلب حق از او قبیح باشد و نیز خلافست در
اینکه توبه مسقط عقاب از جمیع معاصی است و یا توبه از هر معصیتی مسقط عقاب
آن معصیت است و این خلاف فرع خلاف اولست چه هر که قائلست بوجوب
سقوط عقاب بسبب توبه عقلا تواند که قائل شود بسقوط عقوبت هر معصیتی با توبه
از آن معصیت و هر که قائلست که اسقاط توبه مر عقاب را سمعی است نه عقلی
و دلیل بر آن نیست از سمعیات بغیر از اجماع پس لابد است که قائل شود بوجوب توبه
از جمیع معاصی چه آنچه اجماع بر آن منعقد است آنست که هرگاه توبه از قبیح لکونه قبیحا
باشد که هر آئینه مستلزم عزم بر عدم عود است بمثل آن قبیح نیست فی کونه قبیحا
نه تنها در خصوصیات وجود قبح و لامحاله این چنین توبه از جمیع قبایح باشد مسقط عقاب است
و کسی را در این خلافی نیست اما اسقاط توبه از بعضی معاصی بنا بر خصوصیت وجوه قبح او
فظم المستحق علیه من العقاب مر عقاب آن معصیت را خلافیست نه اجماعی پس چون
باطل شد عقلی بودن اسقاط باطل شد صحت تبعیض نیز کذا قال الشیخ رحمة الله علیه و نباید دانست
که بر تقدیر عقلیت اسقاط توبه مر عقاب را ظاهر صحت تبعیض است چه هرگاه با اعتذار

واجب شود قبول توبه در هر اعتذاری واجب خواهد بود مگر اینکه گویند که مطلق اعتذار
کافی نیست بلکه اعتذار لابد است از بذل مجهود و آن وقتی متحقق شود که عازم شود
بر عدم عود بمطلق قبیح و بمعنی لامحاله در قبول اعتذار داخل باشد واما وجوب امر بمعروف
ونهی از منکر خلاف است که عقلی است یا سمعی وحق وجوب سمعی است لدلالة النصوص
من القرآن والحدیث علیه ونیز وجوب فی الجملة مجمع علیه امت است ومحقق طوسی
در تجرید استدلال کرده بر نفی وجوب عقلی باینطریق که اگر واجب عقلی بودی هرآینه
بر خدایتعالی واجب بودی لان کل واجب عقلی یجب علی کل من حصل فی
حقه وجه الوجوب واگر بر خدایتعالی واجب بودی پس اگر عمل بآن کردی
هرآینه هر معروفی واقع شدی وهیچ منهی بعمل نیامدی و واقع خلاف اینست واگر عمل
بآن نکردی لازم آمدی که خدایتعالی اخلال بواجب کند واین ممتنعست عقلا ولنا کلام
فی هذا المقام لیس هنا موضع ذکره وخلافست که وجوب آن مخصوص است
بامام ویا بر غیر امام نیز واجب است وحق وجوب آنست بر هر که عالم باشد
بمعروف وقبح منکر وتجویز تاثیر وانتفای مفسده کند هذا آخر ما اردنا
ایراده فی هذه الرسالة والحمد لله اولاً وآخراً وظاهراً وباطناً

## اعلان

هرکس که طالب بوده باشد این کتاب را یا هر کتاب دیگر از مطبوعه ایران ومصر وسائر بلاد
وهندوستان در بمبئی در محله ... نزد بانی طبع این کتاب جناب مستطاب آقا حاجی
شیخ علی محلاتی حائری طلب نماید که از طریق ارسال خواهند کرد والسلام





